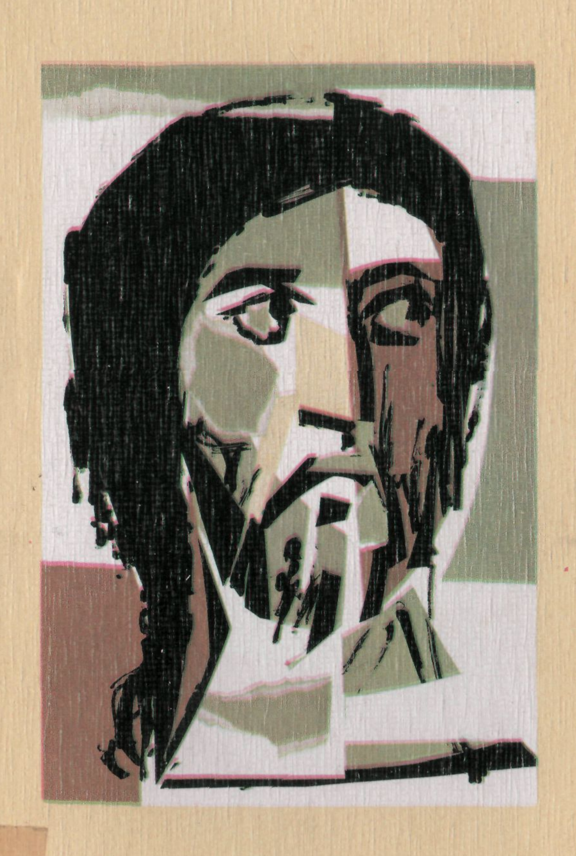
JOSEF BLANK

JESUS DE NAZARET
Historia y mensaje



JOSEF BLANK

JESUS DE NAZARET

HISTORIA Y MENSAJE



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
*JESUS VON NAZARETH.
GESCHICHTE UND RELEVANZ*

*

Lo tradujo al castellano
A. FIERRO BARDAJI

Depósito legal: M. 31.882 —1973 ISBN: 84-7057-140-X

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

PROLOGO

Los trabajos recogidos en este volumen tienen un fondo común en la actualmente discutidísima «cuestión del Jesús histórico». Su significación es diversamente juzgada en la discusión exegética contemporánea. Muchos exegetas —importan menos los nombres que las opiniones— sostienen que plantear esa cuestión es no sólo inútil, sino además teológicamente ilegítimo. Estiman que con eso se postula un «quinto evangelio» por detrás de los cuatro evangelios canónicos, un «canon dentro del canon», quedando así debilitada la validez del canon vigente del Nuevo Testamento. Frente a esto hay que advertir que no sólo los métodos histórico-exegéticos en sus diversas ramas como historia de las formas, de las tradiciones y de la redacción conducen por interna necesidad a la pregunta por el «Jesús histórico», sino que, por encima de eso, constituye un deseo teológico auténtico obtener una mayor información sobre los presupuestos históricos de la fe cristiana. Por cierto, tal información tiene establecidos sus límites en la cosa misma, condicionados en parte por la limitación del material proporcionado por las fuentes y en parte por la naturaleza propia de ese material. Con todo, es ya un logro descubrir y considerar tales límites, pues en ellos puede ser aprehendido de manera más justa el carácter de la transmisión que hacen de Jesús los evangelios. Se añade a eso que la Iglesia primitiva, principalmente en las corrientes de tradición testimoniadas por el Evangelio de Marcos *y la fuente de los «logia», aunque no sólo allí, estaba interesada*

en recopilar y transmitir la tradición del Jesús auténtico. El retorno a la persona de Jesús mismo es un criterio interior, realmente importante, de la comprensión eclesiástica primitiva de la tradición; la tradición eclesiástica primitiva se sabe legitimada por la procedencia de Jesús, del terrestre tanto como del glorificado; el Señor viviente es él mismo la autoridad subyacente al canon escriturario. La dificultad de que con el proceso de transmisión de la primitiva Iglesia se enlaza el contraste con esa transmisión, su interpretación y acomodación a unas situaciones nuevas y a una nueva comprensión, y de que, como resultado último, lo transmitido se amalgama con la transmisión no constituye una objeción contundente contra el intento de seguir precisamente la pista más próxima a ese proceso.

Especial pretensión de los presentes trabajos es ofrecer una mediación entre los conceptos exegéticos y otros campos. Por eso quedan ampliamente eliminadas las citas de libros especializados. Desde luego, lo que aquí se desarrolla sólo se concibe sobre la base amplia de la exégesis contemporánea. Los colegas exegetas lo advertirán sin necesidad de aviso, y para los no especialistas las notas a pie de página no resultarían muy significativas. Interviene ahí una personal predilección por el género literario del «ensayo teológico», que ofrece en el momento actual muchas ventajas. Me parece que en la presente situación del cristianismo y de la Iglesia hace falta urgentemente permitir que un más amplio público participe en el trabajo teológico, y lógicamente también cuando se trata de cuestiones difíciles y cuando la discusión no ha llegado aún a ningún resultado definitivamente firme. A la mayoría de edad del hombre de hoy, en este caso del hombre interesado en la fe, corresponde cierta amplitud de información científicamente fundada. Han pasado a la historia los tiempos en los que los problemas teológicos espinosos solamente podían ser debatidos en círculos de iniciados,

y aun allí, a menudo con las máximas reservas. Carece por completo de fundamento el miedo ante una información así; su restricción no sería provechosa para la fe, sino que la degradaría en asunto de otros mundos. Una fe que ha de mostrarse responsable ante la sociedad de hoy debe también abrirse al planteamiento de las cuestiones actuales. Esto vale de manera singular de cara a un problema tan importante como el de la persona de Jesús. La cuestión de qué se cree acerca de Jesús y qué significa él para nosotros ha de ser planteada constantemente de nuevo y siempre de nuevo respondida.

Debemos esa respuesta de modo particularísimo a la joven generación que crece. Ella precisamente necesita una honrada y seria información de la que pueda partir. A este propósito debe acostumbrarse la teología a pensar no sólo en la tradición del pasado, sino más todavía en el futuro de la fe. Este punto de vista es hoy con frecuencia descuidado. Por eso estos trabajos desearían brindar una ayuda especialmente a aquellos que se ocupan del difícil trabajo de comunicar la fe, sea en las escuelas, en la educación de adultos o en la predicación regular dentro del culto. Que se animen a emprender un camino en el cual hay más preguntas que respuestas a mano. Ante la persona de Jesús, y justo si en su ámbito ha de estar presente el misterio de Dios, un cauteloso preguntarse tiene quizá mayor importancia que la seguridad de las respuestas previamente acuñadas, con las cuales en la mayoría de los casos se dispensa uno apresuradamente de la realidad misma. A los que se preguntan de ese modo están ante todo dedicados estos escritos.

JOSEF BLANK

Saarbrücken, julio 1972.

I

EL CRISTO DE LA FE Y EL JESUS HISTORICO

«¿Y Cristo?» Kafka inclinó la cabeza. «Es un abismo lleno de luz. Hay que cerrar los ojos para no despeñarse». Así lo relata G. Janouch en su libro *Conversaciones con Kafka.* No sería difícil aducir numerosas declaraciones que suenan de modo parecido en la historia de la fe en Cristo.

En la historia de la humanidad occidental no ha habido ninguna otra aparición con tal poder sobre los corazones de los hombres como la de este Jesucristo, que fue reconocido como hombre y en cuya presencia, sin embargo, se experimentaba una realidad sobrenatural, divina. El dogma «Jesucristo, verdadero hombre y verdadero Dios», paradójico para la razón, porque describe como una unidad dos realidades que en su calidad propia están entre sí infinitamente separadas, no podría haber alcanzado tal reconocimiento si no saliera al encuentro de un ancestral deseo humano.

«A los pastores y a los ángeles.

Percibo solamente un coro, un cántico de hombres y ángeles. ¿Preguntas por qué? Porque el hombre y Dios se han hecho una misma cosa» [1].

En el conflicto de las antiguas religiones en tiempos del Imperio romano, con el evangelio de Jesucristo trajo el cristianismo una fe que atendía la necesidad

[1] *Anthologia graeca* I, 39.

de una visión concreta al igual que, por la incorporación sobre todo del concepto de Logos al *Evangelio de Juan,* satisfacía los más altos intereses espirituales. El hijo de Dios, Jesucristo, tenía rasgos humanos, en los cuales la bondad compasiva se unía con la alteza divina. Había atravesado incluso las profundidades de la miseria y del sufrimiento humano, y por su muerte en la cruz y su resurrección había vencido al poder de la muerte. El sol de la justicia festejaba en él su triunfo sobre toda tiniebla y vileza en la tierra. Los sencillos relatos de los evangelios hacían posible despertar el amor a ese Cristo, aunque uno no se hubiera encontrado con él personalmente.

«Aun sin haberlo visto, le amáis; aun sin haberlo visto, creéis en él, y le cantáis jubilosamente con una alegría indecible y brillante, porque os ha conseguido el objeto de vuestra fe, vuestra salvación definitiva» *(1 Pedro,* 1,8-19). Con estas palabras toca el autor de la primera carta de Pedro en el secreto y misterio de la fe cristiana y de su historia, que reside en el poder de convocatoria que emana de Jesucristo, aunque él, dicho trivialmente, haya muerto ya hace casi dos mil años.

Lo que Cristo significa para la fe y para la vida humana no se deja captar suficientemente con métodos estadísticos y científicos. De captarlo son capaces solamente las acciones de la fe en la medida en que se han desbordado hacia fuera y se han materializado en testimonios de esa fe, en palabras y obras. Por lo que podemos observar, esas exteriorizaciones nos muestran una gran variedad de cómo fue recibida la fe en Cristo en los distintos tiempos, pueblos y culturas, acomodándose en cada caso a la necesidad y comprensión de cada momento. La fe viva en Cristo nunca consistió solamente en una pasiva recepción de dogmas y «verdades eternas». Al contrario, condujo siempre a un contraste productivo, a una configuración creadora.

Con todos los medios del lenguaje, del pensamiento, de la vida práctica y del arte que había disponibles se dio en cada momento una respuesta a lo que en Cristo interpelaba al hombre. La fe, con todo, pertenece más bien a la historia interior de la humanidad, historia que se manifiesta, pero no se agota en los testimonios exteriores. Al lado de la mera «historia de superficie», que para muchos vale como la única real e interesante, existe también la «historia de lo profundo», de la vida escondida, de la mística y del oculto amor entre los hombres, en la que difícilmente puede mensurarse en qué medida contribuye a la realidad del mundo; tal vez sólo se advierte cuando se sale de ella. El señorío de Cristo se juega principalmente en la historia profunda. Allí, en una dimensión imposible de alcanzar por ninguna instancia de control, se ventila el más íntimo creer, esperar y amar del hombre. Debería recordarse esto de cuando en cuando.

Si en los capítulos siguientes se habla sobre todo del «Jesús histórico» en contraposición al «Cristo de la fe», eso es posible porque Jesús de Nazaret, el que la fe confiesa como Cristo, es decir, como Mesías enviado y acreditado por Dios, fue, sin embargo, un hombre real en nuestro mundo y en nuestra historia. No se trata de separar el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», como si fueran dos cosas distintas que nada tuvieran que ver entre sí. Pero en el curso de la más reciente historia del espíritu ha venido a suceder que hoy para nosotros la persona humana de Jesús, tal como es accesible a una investigación histórica, resulta del más alto interés. No es posible aquí indicar los motivos que han llevado a ese planteamiento. Posiblemente ha contribuido a ello de manera decisiva el hecho de que con el desarrollo de la conciencia histórica y con el pensamiento moderno científico se ha modificado la general comprensión humana de la realidad. Eso trae también consecuencias para la fe y para el comporta-

miento religioso. Para nosotros, la pregunta por Dios sólo tiene significado en tanto que nos concierne como importante pregunta humana. De ahí viene igualmente que el hombre Jesús se nos hace ahora de nuevo cuestión por ser hombre, el hombre que, según el testimonio de la tradición cristiana, pudo decir algo decisivo sobre Dios a partir de su propia y viva experiencia.

La imagen que podemos obtener del hombre Jesús con los modernos métodos científicos difiere en múltiples rasgos de la tradicional y acostumbrada imagen de Cristo. Pero quizá nos coloque tal imagen más cerca de la realidad de nuestra propia vida, allí donde las cosas de la fe ganan significación ante nosotros mismos.

1. FUENTES Y METODOS

¿Por dónde sabemos algo de Jesús de Nazaret? La fuente normal, inmediata, de nuestro conocimiento de Cristo será el encuentro con hombres que creen en Jesús, la Iglesia a la que pertenecemos o los innumerables testimonios de la tradición cristiana con que nos topamos en el mundo que nos rodea. En el arranque de la tradición cristiana están los escritos del Nuevo Testamento, cuyo más antiguo elemento lo forman las cartas del apóstol Pablo y luego los cuatro evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Ellos constituyen de hecho las más importantes y casi exclusivas fuentes de nuestro conocimiento de Jesús. Testimonios extracristianos sobre Jesús no hay apenas. Los que aparecieron tardíamente, tal como los evangelios apócrifos, carecen de valor histórico.

En lo referente a fuentes no cristianas el asunto puede resumirse como sigue. La sociedad pagana tuvo la primera noticia del cristianismo cuando la comunidad cristiana apareció más claramente como grupo aparte, por ejemplo, cuando en el incendio de Roma bajo el emperador Nerón (año 64) éste cargó sobre los cristianos la sospecha que sobre él pesaba de ser él quien había incendiado la ciudad. Tácito, que lo refiere en sus *Anales* (XV, 44), explica con esa ocasión también el nombre de «cristiano», y dice: «El fundador de esta secta, Cristo, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato, bajo el gobierno de Tiberio». Con eso enuncia ciertamente un importante dato de la historia de Jesús en consonancia con el Nuevo Testamento, pero como fuente no da más de sí. De los restantes testimonios en Suetonio o en Plinio el Joven tampoco llegamos a saber más cosas sobre Jesús. El historiador judío de esta época, Josefo Flavio, ni una sola vez habla de él, pese a que comunica muy valiosas noticias sobre la situación judía en tiempo de Jesús, e incluso sobre

Juan el Bautista[2]. Tampoco el Talmud proporciona noticias independientes sobre Jesús. Lo que trae acerca de él está coloreado polémicamente; Jesús aparece como mago y apóstata. No hay que admirarse de que las noticias sean tan escasas. En el gran mundo no existía interés alguno por aquella nueva secta judía que era el cristianismo en sus comienzos o por su fundador. De todas maneras, esas escasas noticias son de gran valor, pues confirman la existencia histórica de Jesús y atestiguan el rápido crecimiento de la comunidad cristiana.

En lo esencial quedamos, pues, remitidos a las fuentes cristianas primitivas, y, como incluso las cartas de Pablo refieren muy poco acerca del Jesús histórico, restan principalmente los cuatro evangelios canónicos. De ellos, a su vez, hay que considerar preponderantemente los tres sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas). Estos evangelios son llamados sinópticos en razón de su extensa coincidencia en la elección de textos, ordenamiento del material y texto literal (sinóptico = visión conjunta). En adelante las citas de un pasaje en cualquiera de ellos remitirán con la abreviatura *par* (= lugares paralelos) a los pasajes coincidentes en los otros evangelios no mencionados. Por su carácter teológico y literario particular, el *Evangelio de Juan* se halla en posición especial. ¿Cómo hay que juzgar esas fuentes? ¿Qué dan de sí? En los últimos doscientos años la exégesis científica del Nuevo Testamento ha adquirido una serie de conocimientos sobre los cuales hay que informar aquí, al menos a grandes rasgos.

Según su propósito específico, los evangelios no son obras históricas acerca de Jesús; no pretenden transmitir una biografía de Jesús. El concepto de «evangelio» (= anuncio gozoso, anuncio de salvación) es ya por sí mismo instructivo. Originariamente, en la primi-

[2] *Antigüedades judías* XVIII, 116-119.

tiva Iglesia, con la palabra evangelio no se designaba una obra literaria, un escrito evangélico, sino el anuncio de Jesucristo, el crucificado y resucitado, el Hijo de Dios y Señor, en quien Dios había realizado su obra salvadora, un anuncio que era proclamado oralmente. Cuando Pablo habla en sus cartas del evangelio, piensa siempre en el anuncio y en su proclamación.

Evangelio es originariamente un concepto no literario. Sólo ulteriormente fue aplicado a designar el escrito evangélico, una colección literaria original cristiana que era completamente nueva y que antes no existía. El primero que redactó un escrito evangélico y así creó la nueva colección fue el evangelista Marcos. Cuando atribuye a su obra la denominación «evangelio»: «principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (*Marcos,* 1,1), expresaba con ello qué finalidad perseguía, a saber: la de fijar por escrito y transmitir el anuncio de fe de Jesucristo.

La tendencia dominante de los evangelios es la proclamación de la fe cristiana. Pretenden despertar y profundizar la fe en Cristo, invitar a su discipulado, guiar a una vida en el espíritu de Jesús. Les interesa en Jesús no primariamente el detalle histórico con que ha podido aparecer, sino lo que significa para la fe. Son así ante todo *fuentes para la fe en Cristo de la primitiva Iglesia.* Con eso se corresponde el que den por supuesta la historia terrestre de Jesús, pero que dibujen esa historia desde la perspectiva de la fe pascual, lo que lleva a un curioso entramado de transmisión histórica y de interpretación creyente, en el que a menudo la interpretación se viste con el ropaje de la historia. Es erróneo por eso tomar los evangelios por históricamente perfectos, sin otra puntualización; así se desnaturaliza su carácter y su intención. Más bien, para entenderlos correctamente hay que clarificar la recíproca penetración de tradición histórica e interpretación de fe.

Los evangelios escritos son el resultado final de un largo proceso. Esto se sigue sobre todo del «método de la historia de las formas». La exégesis de los sinópticos trabaja hoy mucho con la «teoría de las dos fuentes». Esta teoría arranca de que es Marcos y no Mateo, como suponía la antigua tradición eclesiástica, el más antiguo evangelio, aparecido poco antes del año 70 (prioridad de Marcos). El evangelio escrito de Marcos sirvió de muestra y también de fuente literaria a Mateo y a Lucas. *La otra fuente utilizada por Mateo y Lucas* es una colección de palabras de Jesús *(logia)*. Suele denominarse como fuente de los *logia* o dichos, y se utiliza para ella el signo *Q (= Quelle* = fuente). Además de todo eso, en todos los evangelistas están los «bienes propios», o sea, los textos que se presentan solamente en uno de los evangelistas. La teoría de las dos fuentes se ha acreditado como buena base de trabajo.

El método de historia de las formas surgió de un análisis más cuidadoso del texto, que pone de manifiesto que el *Evangelio de Marcos* recoge una entera serie de historias aisladas, las «perícopas», que forman cada una por sí misma una particular unidad. Lo mismo ocurre con cada una de las palabras de Jesús en la colección *Q*. De ahí se concluye que los evangelios son compilaciones en las que historias y dichos originalmente aislados e independientes son reunidos, organizados según unos definidos criterios y configurados en una narración continua gracias a un «marco» compuesto por el evangelista. Marcos tomó las historias de la tradición oral de la primitiva Iglesia; allí vivieron primeramente esas historias y allí también en parte surgieron.

Las palabras de Jesús, y también los relatos de parábolas, es muy probable que se remonten a Jesús mismo. En dirección inversa a la atendida hasta aquí, resulta la siguiente imagen de la génesis evangélica. El

origen de la tradición oral está en el Jesús terrestre. No habiendo dejado nada por escrito el propio Jesús, su acción se transmitió a través de «palabras y obras». Los discípulos de Jesús retuvieron sus palabras y después de Pascua las transmitieron por discurso oral. Por supuesto, no hay que imaginar esa transmisión como si las palabras de Jesús hubieran sido conservadas en una cinta magnetofónica; se trata de un proceso vivo de transmisión, que no excluye las ampliaciones, variantes de sentido y creaciones. En un cierto momento, que no puede fecharse con precisión, se sintió la necesidad de reunir las palabras del Señor *(Q)* y las historias de Jesús, así como de fijarlas por escrito.

Un conjunto especial, que fue considerado relativamente pronto como unidad narrativa, es la historia de la pasión, que en todas las tradiciones, incluida la de Juan, ostenta un alto grado de concordancia. En la confección de los evangelios no pensaron los evangelistas solamente en fijar de modo fiel la tradición de Jesús. Se propusieron además de eso educar en la fe a la comunidad para la que componían su obra, y tenían también un propósito teológico, cada cual según su propia concepción. Mateo, Marcos, Lucas y Juan son autores con personalidad, con una fisonomía teológica marcada, que expresan en sus escritos también las propias convicciones y pensamientos.

De esta visión de la formación de los evangelios se sigue sin duda una revisión de la imagen tradicional del papel de los evangelistas. Ninguno de ellos ciertamente era un «apóstol» y discípulo de Jesús terrestre. Cuando empezaron su trabajo estaba a punto de desaparecer de la escena histórica la más antigua generación de discípulos. De todas maneras son testigos de la tradición apostólica, que desean conservar y transmitir.

Supuestos estos conocimientos sobre el carácter literario y el origen de los evangelios, surge una serie de dificultades para la cuestión del «Jesús histórico». En

el camino entre su fuente originaria en Jesús y su fijación escrita por los evangelistas la tradición estuvo expuesta a influjos y variaciones de muchos tipos. Hay que contar en todo caso con un proceso de cuarenta o cincuenta años aproximadamente. Si se quiere penetrar en el «Jesús histórico» anterior a la Pascua hay que someter la entera tradición evangélica a un planteamiento histórico retrospectivo; es decir, hay que tratar de avanzar hacia el más original estado de la tradición, desconectándose en todo lo posible de la interpretación teológica de los evangelistas y de la comunidad transmisora.

El trabajo del exegeta puede compararse al de un restaurador de obras de arte que trata de liberar un fresco sobre el cual se han añadido diversas capas de pintura; es un trabajo no menos minucioso. El profano que no conoce esos procedimientos está fácilmente tentado a desconfiar de ese trabajo, sobre todo cuando el resultado contradice sus corrientes representaciones de Jesús. Pero si es un trabajo laborioso, no lo es en balde.

Cabe, en general, partir de la suposición de que la tradición de Jesús por parte de la Iglesia primitiva es relativamente fidedigna en lo referente sobre todo a la transmisión de palabras. Los relatos de hechos de Jesús estuvieron más intensamente expuestos a una transformación interpretadora en la tradición. La validez histórica debe ser probada caso por caso; pero a menudo las tradiciones se completan unas a otras y hacen posible un conocimiento histórico fundamentado. Se añade a eso la comparación con la literatura judía contemporánea, en particular la apocalíptica y escatológica, así como la tradición rabínica. Sobre ese fondo destaca cuán profundamente está enraizado Jesús en la tradición judía y en los problemas de su tiempo, al igual que se deja percibir con esa comparación más claramente lo propio y singular de Jesús. Nuestra investigación se fijará sobre todo en esa singularidad.

2. LOS FUNDAMENTOS HISTORICOS

«El año decimoquinto del Imperio de Tiberio César siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania, tetrarca de Abilene, bajo el pontificado de Anás y Caifás, llegó la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto» (*Lucas,* 3,1-2).

Este dato cronológico del evangelista Lucas, que así manifiesta su interés histórico, es el único dato temporal exacto y de alguna utilidad que encontramos en los evangelios. Aunque lleva adosados algunos elementos inseguros, ofrece la posibilidad de situar bien cronológicamente, con aproximación suficiente, la aparición de Juan el Bautista y, en conexión con ella, la actuación de Jesús. Como probablemente el «decimoquinto año del Imperio de Tiberio César» hay que contarlo desde el principio de su reinado personal, a partir de la muerte de Augusto en el año 14 d. C., venimos con eso al año 28-29 d. C. (o 27-28). Según eso, habría comenzado Juan su predicación y su bautismo hacia fines del 27, y Jesús habría realizado su aparición pública alrededor de un año más tarde.

a) *El marco contemporáneo en el judaísmo*

El dato temporal es completado por un conjunto de sincronismos, que en suma son correctos y que arrojan luz sobre la situación política y religiosa en Palestina en tiempo de Jesús. Esta situación estaba determinada básicamente por el hecho de que tras la muerte de Herodes el Grande, el año 4 a. C., había surgido una grave intranquilidad política interior. Herodes el Grande, cuyo retrato está en el Nuevo Testamento bastante oscurecido por la historia de los Magos y por la matanza de los niños de Belén (*Mateo,* 2), fue sin duda

un soberano importante. El año 63 a. C. había conquistado Pompeyo Jerusalén y sometido Judea al dominio romano. Para el ejercicio del poder político se apoyaron los romanos en el idumeo Antipatras, padre de Herodes, y, tras un intermedio después de su muerte (43 a. C.), en el propio Herodes. Este fue nombrado por el senado romano rey de Judea, pero no entró en posesión del reino hasta tres años más tarde. Gobernó del año 37 al 4 a. C. Se caracterizó su política por una incondicional fidelidad a Roma, para la que un hombre de confianza en la frontera oriental del Imperio constituía un tesoro inapreciable. En sus dominios, que además de Judea comprendían la franja costera, Samaría, Galilea y Transjordania, pudo reinar sin problemas. Sus métodos de gobierno fueron a menudo crueles; cuando hubo ocasión, el asesinato político fue practicado sin consideraciones. Pero Herodes mantuvo firme el reino en su puño. Aunque como idumeo no era grato a los judíos, proporcionó al país y al pueblo una relativa tranquilidad y seguridad. La intensa actividad constructora, de la que se benefició también el templo de Jerusalén, puede considerarse como signo de un florecimiento cultural y de un cierto bienestar. En sus últimos años de vida se tornó extremadamente desconfiado, lo que le llevó a que los asesinatos tomaran en su propia familia formas demenciales. A su muerte hubo muchos que seguramente respiraron liberados. Pero con él habían acabado también para Judea los tiempos de tranquilidad y estabilidad interior.

En seguida después de la muerte de Herodes, antes incluso de que Roma arreglara la sucesión, vinieron las turbulencias, a las que puso un fin sangriento el legado sirio Varo. El reino fue repartido entre los hijos de Herodes. Arquelao recibió los territorios de Judea, Samaría e Idumea, pero las ciudades de Gaza, Gadara e Hipos fueron separadas y anexionadas a la provincia

de Siria. No obtuvo el título de rey, sino solamente la designación de etnarca (del año 4 a. C. al 6 d. C.). Herodes Antipas recibió Galilea y Perea con el título de tetrarca (del año 4 a. C. al 39 d. C.). Igualmente como tetrarca, Filipo tuvo los dominios de Batanea, Traconítide e Iturea (del año 4 a. C. al 34 d. C.).

El reinado de Arquelao en Judea no iba a durar mucho. No fue muy afortunado en su gobierno. Judíos y samaritanos enviaron emisarios a Roma para quejarse ante el Emperador por su crueldad. Fue llamado a Roma por esta causa, desposeído del reino y exiliado a Vienne, en las Galias. Judea y Samaría quedaron el año 6 d. C. sometidas a un procurador romano, que en adelante fue el responsable del orden externo. Se quedaba así frente a frente, sin intermediarios, con el poder estatal romano; pero no por eso mejoró la situación en modo alguno. Cuando en el curso de la transformación de Judea en procura romana se realizó un censo para la fijación de impuestos, Judas Galileo formó el partido de los zelotas. Calificó de «sacrilegio continuar pagando impuestos a los romanos y aceptar después de Dios cualquier otro soberano mortal» [3]. Tal fue, según relata Josefo [4], el comienzo de la resistencia activa contra el dominio romano, que había de terminar con la caída de Jerusalén y del templo el año 70 d. C.

Las intrigas de los zelotas dieron mucho que hacer a los procuradores, lo que no contribuyó a simplificar la situación. Poncio Pilato fue el quinto en la sucesión de los procuradores. Duró en el cargo del año 26 al 36 d. C. Un testimonio citado en Filón le describe como «inflexible, voluntarioso y duro», y menciona «su venalidad, su carácter violento, sus rapiñas, malos tratos, injurias, continuas ejecuciones sin proceso judicial, así como una incesante e insoportable crueldad» [5].

[3] Josefo, *Guerra Judía* II, 118.
[4] *Antigüedades judías* XVIII, 4-10.
[5] *Legato ad Gaium,* 301-302.

Provocó a menudo a los judíos con un trato deliberadamente desconsiderado, tal como al principio de su magistratura, cuando hizo entrar en Jerusalén a los soldados con la efigie del Emperador en los estandartes. Esto ocasionó una tremenda excitación por violar la prohibición de imágenes en la ciudad santa. Las repetidas provocaciones, que con frecuencia iban aparejadas con violencias injustificadas, condujeron finalmente a su destitución. Este es el fondo político de la actividad de Jesús.

Mucho más importante es la situación religiosa. Desde el gran exilio babilónico en el siglo VI a. C. habían perdido los judíos su autonomía política. Sólo la recuperaron en medida limitada durante el tiempo de los asmoneos, tras la insurrección macabea (desde el año 167 aproximadamente hasta el 63 a. C.) hasta la llegada de los romanos. Después del retorno a la patria, facilitado por los persas (siglo V a. C.) hubo dos hechos importantes para la ulterior evolución: la reconstrucción del templo en Jerusalén, con la reorganización del culto allí, y el nuevo compromiso del pueblo entero con la Ley mosaica, a instancias del escriba Esdras. Desde entonces el culto del templo y la justicia de la Ley fueron las dos pilastras en que descansaba la religión judía y con ella la entera existencia del pueblo. Apareció una especie de teocracia, que podía desarrollarse tanto más pacíficamente por cuanto había perdido la responsabilidad política.

La concentración de todo el culto y de los sacrificios del judaísmo en Jerusalén, herencia aún de la reforma del rey Josías antes del exilio (622 a. C.), ahora desarrollada por vez primera, era realmente algo singular. Jerusalén constituía el centro elegido del judaísmo del ecumene entero, la ciudad santa, el lugar predilecto de la presencia de Yahvé. Anualmente afluían los grupos de piadosos peregrinos a las grandes festividades. Allí tenía su sede central la jerarquía sacerdotal, en

cuya cúspide estaba el sumo sacerdote, que al mismo tiempo desempeñaba funciones de jefe oficial del pueblo judío. Le pertenecían el alto y el bajo clero, sacerdotes y levitas, todo el personal necesario para el culto en el servicio diario del templo. Bajo los asmoneos conoció el sumo sacerdocio un último período de esplendor. Después de la llegada de los romanos y de Herodes perdió de todas maneras parte de su poder político. Herodes y los procuradores pusieron y quitaron sumos sacerdotes a su antojo. Así y todo, el influjo de este alto ministerio fue siempre importante. Los sumos sacerdotes estaban a la cabeza del sanedrín y siguieron siendo los más altos representantes del pueblo judío. Anás ocupó el ministerio de sumo sacerdote los años 6-15 d. C. José Caifás, los años 18-36. Según *Juan*, 18,13, era un yerno de Anás.

El otro polo de la vida judía era la justicia de la Ley. Como la mayoría de los judíos vivía fuera de Jerusalén, en Palestina o en la diáspora extendida por el mundo, llegó a tomar una gran importancia. Ser judío significaba ante todo vivir según la «Torá», según la Ley. Su obligación hizo necesario un estudio intenso y una interpretación minuciosa. El culto de la sinagoga en el sábado sirvió no sólo para la oración, sino para la instrucción en la Ley. Así se llega al nuevo estadio de los escribas, que son teólogos y aún más juristas, y que pronto forman escuela. Son particularmente célebres en la época inmediatamente anterior a Jesús los dos jefes de escuela, Rabí Hillel y Rabí Shamai. El primero emprendió una interpretación liberal de la Ley, mientras el segundo se caracterizó por un mayor rigor. Las interpretaciones de los rabinos pronto ocuparon un puesto como tradición oral al lado de la Ley escrita de Moisés, el Pentateuco, y a veces llegaron a ser más importantes que ella misma.

Hay que mencionar todavía un importante grupo, el «alto consejo» (sanedrín). Se trata de un senado de 70

miembros más uno, bajo la presidencia del sumo sacerdote, que surgió después del exilio, no se sabe con seguridad en qué momento. Según el Nuevo Testamento se componía de tres grupos: los altos sacerdotes, los escribas y los ancianos. Originariamente senado aristocrático, en el que desempeñaban un papel dominante las familias sacerdotales o laicas de mayor influjo, fue poco a poco cubierto con escribas fariseos. En el tiempo de Jesús estaban representadas en él las dos tendencias: la nobleza sacerdotal saducea y los escribas fariseos. Al principio era el sanedrín el más alto organismo de su autogobierno. Le correspondía la interpretación de la Ley, la decisión política sobre guerra y paz y la responsabilidad judicial suprema. Es difícil precisar hasta dónde se extendían sus competencias más allá de Jerusalén y de Judea, pues su influjo de hecho era desde luego mucho más grande que su jurisdicción establecida por derecho. En la época de los procuradores la competencia del sanedrín quedó restringida; se extendía a asuntos jurídicos religiosos y civiles. Las decisiones políticas y el poder judicial supremo pasaron a los gobernadores.

Así, pues, sería equivocado considerar la sociedad judía en tiempo de Jesús como algo homogéneo y cerrado en sí mismo. Ciertamente había un cierto lazo en el culto y en el respeto a la Ley. Pero la posición de cara a la Ley permitía una amplia escala de posibilidades entre la praxis liberal y el rigorismo. Había además formaciones de diversos grupos, de manera que puede hablarse con fundamento de «partidos religiosos» en el judaísmo.

En correspondencia con representaciones del helenismo habla Josefo de tres o cuatro «escuelas filosóficas» que habría entre los judíos: «Tres grupos cultivan la filosofía entre los judíos: los partidarios del primero se llaman fariseos; los del segundo, saduceos; el tercer grupo, que en opinión de todos se dedica de manera

especial a una vida de santidad, es el de los esenios» [6]. Como cuarto grupo menciona todavía a los zelotas [7]. Gracias al descubrimiento de la comunidad de Qumrán y de sus escritos (1947) han podido ser conocidos los esenios con mayor precisión. La designación de estos grupos como «escuelas filosóficas» es, de cara a la realidad, ciertamente candorosa y equívoca. Básicamente se trata de verdaderas formaciones de partidos, religiosamente condicionados, en parte también con un acento político muy marcado. Como criterios diferenciadores más notables pueden señalarse estos tres: la postura para con la Ley, para con la escatología o la apocalíptica y para con el dominio extranjero (Roma).

Los saduceos constituyen el partido de la alta nobleza sacerdotal y de la clase social privilegiada, estrechamente vinculada al culto del templo y por eso también desaparecida con el fin del templo. Conservadores en el aspecto religioso, consideraban vinculante únicamente la Ley escrita de Moisés y rechazaban todas las *novedades, ante todo las representaciones ligadas al* advenimiento de los apocalipsis. Es conocido su rechazo de la creencia en la resurrección (cf. *Marcos,* 12, 18-27 *par; Hechos,* 23,6-9), por lo que eran también considerados como epicúreos. Su influencia política fue grande. Por su postura fundamental se comprende bien que hubieran llegado a un buen entendimiento con los romanos y que se opusieran a los movimientos políticos revolucionarios y a todo lo que se le pareciera. No disfrutaron de la simpatía del pueblo, de manera que más tarde no consiguieron impedir la rebelión contra Roma.

Los otros tres grupos están entre sí estrechamente relacionados, por cuanto que tienen una raíz común en los asideos *(= chasidim),* los piadosos confesores

6 *Guerra Judía* II, 119· *Antigüedades judías* XVIII, 11.
7 *Antigüedades judías* XVIII, 23.

del tiempo de los Macabeos. Nace de ahí un elemento común, la defensa apasionada de la religión tradicional, principalmente de la Ley. La época de los Macabeos es también el principio de la apocalíptica (libro de Daniel), de la espera del fin inminente con el amanecer del tiempo de salvación, ardientemente deseado como fin de toda necesidad, de la opresión religiosa y del dominio de poderes extranjeros y paganos. De los asideos se desprendió el grupo de los esenios, para dedicarse en el desierto (Qumrán) a una vida, muy semejante a la religiosa, de rigurosa observancia de la Ley, de pureza sacerdotal y de expectativa escatológica. Cuestiones sobre la legitimidad del sumo sacerdocio y del culto en el templo desempeñaron un papel decisivo en la separación. No se retuvo ya el culto de Jerusalén como legítimo y se esperó su renovación escatológica.

El grupo de los fariseos (el nombre viene de *peruschim* = los segregados; probablemente les fue aplicado por otros) procede de la rama de los asideos que se resignó al dominio asmoneo, sin aliarse a la secesión y tratando de practicar la Ley bajo la nueva situación. Los fariseos constituían un movimiento de laicos, que estaba fundamentalmente abierto a todos los judíos. Acostumbraban a unirse en cooperativas (*chaberuth*). Asumían la obligación de pagar regularmente el décimo reservado a lo santo y de cumplir la Ley incluso a diario en la forma en que obligaba para el servicio sacerdotal en el templo. Su ideal consistía en realizar de una manera lo más completa posible el pensamiento del «pueblo santo»; por eso hicieron suyas las prescripciones sobre la pureza sacerdotal sin hacer distinción en la Ley entre preceptos «éticos» y «cultuales». La estricta práctica legal, principalmente en relación con los preceptos de pureza, les apartó de aquellos que no tomaban con tanto rigor tales prescripciones: en primer lugar, la gran masa, el *am-ha-arez,* la gente del campo, que no conoce la Ley y por eso tampoco la practica;

luego los grupos que vivían en trato continuo con paganos, como los publicanos, y naturalmente los transgresores notorios de la Ley, pecadores de toda especie. La imagen trazada por la conocida parábola del fariseo y del publicano (*Lucas,* 18,9-14) no es una caricatura maliciosa, sino que corresponde muy bien a la idea farisea de sí mismo.

A causa de su estilo de vida sirvieron los fariseos como ejemplares de piedad, que eran muy considerados ante el pueblo, más que nada porque mantenían los lazos con él y no pertenecían a una clase privilegiada. Los fariseos alcanzaron su gran significación histórica tras la destrucción de Jerusalén. Asumieron entonces el liderato del pueblo judío y consiguieron con ayuda de la Ley consolidar el judaísmo y asegurar con eso su permanencia hasta nuestros días. El vínculo con los escribas resultaba de la práctica misma de la Ley, de suerte que una parte de los rabinos era también farisea. Junto a la Ley aceptaron a la vez, como vinculante, la tradición interpretadora. Igualmente admitieron las nuevas representaciones de los apocalipsis, la creencia en la resurrección y las esperanzas mesiánicas, que, sin embargo, después del año 70 d. C. sufrieron de nuevo un fuerte retroceso. Políticamente eran más bien moderados, mientras no se tratara de cuestiones que rozaran el respeto a la Ley: en este caso lo más probable era el radicalizarse súbitamente. Sin duda alguna muchos de ellos simpatizaron con los zelotas.

El partido de los zelotas (= celosos, entiéndase, por las cosas de Dios) apareció cuando los procuradores romanos tomaron el mando (año 6 d. C.; cf. *supra).* La radical justicia de la Ley, la espera inminente apocalíptica y el rehusamiento militante del dominio romano concurrieron en ellos para una alianza funesta. De la idea del exclusivo dominio de Dios sobre Israel extrajeron la consecuencia política de que ningún poder pagano extranjero podía regir a Israel. Josefo men-

ciona como principal distintivo su «invencible amor a la libertad» y que ellos «reconocían a Dios solo como su señor y rey»[8]. La cuestión del tributo fue para ellos un problema de confesión religioso-política. Además de esto creían que había que contribuir a la venida del reino de Dios, a ser posible incluso con la violencia. Eran en extremo sensibles a las esperanzas mesiánicas, a las ambiciones y movimientos mesiánicos, que tan virulentos se solían tornar. Sobre el momento del cambio de régimen, tras la muerte de Herodes, opina Josefo: «Estaba Judea infestada de bandas de ladrones; y cuando alguien conseguía agrupar una pandilla de alborotadores, entonces se constituía rey para ruina general. Pues mientras que a los romanos apenas podían ocasionar más que pequeños daños, a sus propios compatriotas les causaron estragos de crimen y de muerte»[9].

La rigurosa reserva con la que Jesús se condujo respecto al título de Mesías —nunca se designó a sí mismo como Mesías— debe ser contemplada y juzgada sobre ese fondo.

Las expectativas mesiánicas del judaísmo en ningún modo eran unitarias. Para amplios sectores apocalípticos del mismo podría ser característica la concepción que ofrece el siguiente texto de los *Salmos de Salomón:*

«Mira, Señor, ven. Hazles recobrar a su rey, el hijo de David, en el tiempo en que tú, Dios, elegiste para que Israel, tu siervo, le sirva.

Cíñele con poder, para que arroje por tierra a los soberanos sacrílegos.

Purifica a Jerusalén de paganos, está lastimosamente pisoteada.

[8] *Antigüedades judías* XVIII, 23.
[9] *Antigüedades judías* XVII, 285.

Que en sabiduría y justicia arranque a los pecadores de la herencia, y quiebre la petulancia del pecador como una vasija de arcilla.

Que con vara de hierro destroce todos sus bienes, y aniquile con una palabra de su boca a los paganos impíos.

Los paganos deben huir ante su sola amenaza.

Por el espíritu de su corazón él corregirá a los pecadores.

Entonces reúne un pueblo sagrado, que rige con justicia, y juzga las tribus del pueblo ungido del Señor, su Dios.»

Salmo 17,23-28 (citado según Riessler)

Este solo ejemplo debería bastar para poner de manifiesto la poderosa diferencia existente entre tal modo de pensar y la postura de Jesús.

b) *Problemas históricos de la vida de Jesús*

La anterior ojeada panorámica sobre el fondo histórico contemporáneo de la historia de Jesús da como resultado que muchas cosas presentes en los evangelios guardan relación con esa historia de la época y que con ella pueden comprenderse mejor. Tiene pleno sentido, como es obvio, traer las fuentes judías a comparación con el texto de los evangelios, ya que éstos ganan claridad de contornos con la comparación. De ella se sigue que el anuncio y la actividad de Jesús han de ser comprendidos ante todo históricamente. Ni más ni menos que los Profetas del Antiguo Testamento, tampoco Jesús trató de proclamar una verdad eterna y supratemporal, sino que se dirigió de modo inmediato a los hombres de su tiempo. Lo que enseñó tenía relación directa con las esperanzas que entonces conmovían a los hombres y con los problemas concretos

que entonces se planteaba el judaísmo. De eso no debe concluirse sin más que tales problemas deben seguir siendo actuales para nosotros; conviene que esto quede muy claro.

Cuando intentamos fijar de manera más precisa la historia del Jesús histórico, nos encontramos, sin embargo, en una gran perplejidad. Hay que recordar aquí otra vez que, como ya hemos dicho, los evangelios en su intención propia son testimonios de fe y no documentos históricos. Eso puede verse muy bien en la despreocupación con que manejan las referencias históricas. El que comience con el supuesto previo de que los evangelios, como libros inspirados y que tienen a Dios por autor, deberían ser completamente exactos en todas las referencias cronológicas y topográficas, se sentirá seriamente sacudido por las consideraciones siguientes. Tal opinión, de hecho, no puede sostenerse. En ella se pasa por alto que el planteamiento histórico de una cuestión sólo puede contar con una certeza aproximada; que debe aludir con toda honradez a las grandes lagunas e incluso a las contradicciones existentes en las fuentes y que tiene que llamar la atención sobre la diferencia entre el saber histórico y la creencia dogmática.

Quien se propusiera entendérselas con el Nuevo Testamento de manera dogmática se estrellaría en innumerables ocasiones. Pero sería igualmente falso sacar de la limitación de nuestro conocimiento histórico un escepticismo radical: no sabemos absolutamente nada, luego no podemos creer nada. Una argumentación así procede del erróneo supuesto de que la fe, para ser posible, habría de disponer de un conocimiento absoluto e infalible. En la realidad ocurre, sin embargo, que también el conocimiento de fe, como cualquier otro conocimiento humano, es incompleto, quebradizo y lleno de lagunas. Dejar esto bien claro presta un servicio a la honestidad y veracidad de la fe. La libera

de la estrechez, del fanatismo y de la presunción, que tantos desastres han ocasionado a menudo a lo largo de la historia de la religión. Tampoco debería asustar que en el desarrollo de los temas que siguen vayan puestos muchos signos de interrogación o que trabajemos con frecuencia sobre hipótesis, que, por cierto, no son infundadas, pero tampoco demostrables con seguridad matemática.

Comencemos por la cuestión del origen de Jesús. En *Marcos* Jesús es llamado repetidamente *Jesoûs ho Nazarenós (Marcos,* 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; además, también *Nazoraîos* en *Mateo, Lucas y Juan).* El nombre propio de *Jesús* (en hebreo: *jeschua, j*^{e}*hoschua, Josua* = «Yahvé es santo») está atestiguado ya en el Antiguo Testamento (Josué, el discípulo de Moisés) y no era tampoco raro en el judaísmo. En Josefo y para esta misma época se encuentran una veintena de personas con ese nombre. Aunque discutida con frecuencia, no puede ponerse en tela de juicio la idea de que con la denominación *Nazarenós* o *Nazoraîos* está señalada la patria de Jesús: Jesús el nazareno, o Jesús de Nazaret. Según *Juan* (19,19), esta forma plena del nombre habría figurado en el título de inculpación adosado a la cruz: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos». Incluso fuera de eso queda Nazaret atestiguada como patria de Jesús y de sus padres, María y José *(Marcos,* 1,9; *Mateo,* 2,23; 4,13; 21,11; *Lucas,* 1,26; 2,4.39.51; 4,10). Tampoco es dudoso que la patria que Jesús visita una vez con sus discípulos *(Marcos,* 6,1-6a *par)* es Nazaret. Puesto que María y José vivieron en Nazaret antes ya del nacimiento de Jesús y también después, ese lugar debe ser tenido como la patria propia de Jesús.

Atendiendo a un marco geográfico más amplio, Jesús procede de Galilea. Por su mezcolanza de pueblos resultaba Galilea medio pagana para los judíos ortodoxos. Fue conquistada definitivamente en los años 104-

103 a. C. por Aristóbulo I y judaizada por la fuerza. Sin embargo, nunca se consiguió del todo mantener a los galileos en la estricta observancia de la Ley judía. Además, Galilea fue la patria de los movimientos zelotas de liberación, de los revolucionarios y guerrilleros. Posiblemente Nazaret, nunca mencionado anteriormente, fue un villorrio proverbialmente oscuro. Natanael dice a Felipe: «¿Acaso puede salir de Nazaret algo bueno?» (*Juan,* 1,46).

Las historias de la infancia en *Mateo* (2,1-12) y *Lucas* (2,1-20) señalan a Belén como lugar de nacimiento de Jesús. Mateo añade la referencia cronológica «en tiempo del rey Herodes» (cf. también *Lucas,* 1,5), mientras Lucas sitúa el nacimiento de Jesús en el conocido marco de un censo de población del entero Imperio ordenado por el emperador Augusto. Estas referencias, con todo, encierran enormes dificultades. Que Jesús haya nacido durante el reinado de Herodes, por tanto, antes del año 4 a. C., puede ser correcto; queda, sin embargo, impreciso el año exacto del nacimiento. La cronología del «antes» y «después del nacimiento de Cristo», que se remonta hasta el abad romano Dionisio el Exiguo (muerto antes del 556 d. C.) reposa sobre la suposición de que Jesús nació el 25 de diciembre del año 753 a partir de la fundación de Roma (= *ab urbe condita*). Aunque dicha cronología haya prevalecido, es ficticia en cuanto a sus presupuestos. La historia del nacimiento en Lucas es una construcción literaria del evangelista; pues no se ha podido comprobar un censo general, abarcativo de todo el ecumene, bajo Augusto, y el censo en el que tomó parte realmente Quirino como regente de Siria se realizó en Judea el año 6 d. C., al recibir a un procurador romano. Los relatos de la infancia, además, contienen especiales problemas literarios y teológicos. Belén fue la patria del rey David, y desempeña un papel importante en la profecía de *Miqueas,* 5,1. Si apa-

rece como lugar de nacimiento de Jesús, eso depende, sin duda, más bien de la confesión mesiánica del cristianismo primitivo (cf. *Romanos,* 1,3s). Que Jesús o José y su familia fueran «descendientes empobrecidos de David» debe permanecer cuestión abierta. Los dos árboles genealógicos de Jesús en *Mateo* (1,1-17) y *Lucas* (3,23-38) enlazan ciertamente con David, pero en lo restante discrepan entre sí de modo manifiesto.

Por otra parte, hay que guardarse de querer verificar históricamente los enunciados teológicos sobre la concepción milagrosa de Jesús por María. Se trata ahí de un género literario especial en el que entran en juego enunciados teológico-kerigmáticos. Hay que contar con cierta tensión entre el propósito teológico de los relatos de la infancia y la realidad histórica. Esto se muestra también en que los evangelios hablan despreocupadamente en varios lugares de José como padre de Jesús (cf. *Mateo,* 13,55; *Juan,* 6,42) e incluso de sus «hermanos y hermanas» *(Marcos,* 6,3). Aunque el Nuevo Testamento está persuadido de la absoluta singularidad de Jesús, no hay por qué pensar en armonizar dogmáticamente todas las dificultades. La entera familia de Jesús parece muy distanciada respecto a él durante su actividad pública (cf. *Marcos,* 3,20s; 3,31-35 *par; Juan,* 7,5) e incluso haberle rechazado. Por su lado, Jesús no consiguió reconocimiento alguno en su ciudad natal *(Marcos,* 6,1-6a *par).* Sólo después de Pascua se agregan también los parientes de Jesús al grupo de discípulos. Santiago, el «hermano del Señor», respetado incluso por los judíos en atención a su fidelidad a la Ley, ascendió a una posición rectora. Pablo le cita junto a Pedro y a Juan como «columnas» de la primera comunidad de Jerusalén *(Gálatas,* 2,9).

Nada sabemos sobre el tiempo anterior a la aparición pública de Jesús. La edificante historia de Jesús a los doce años en el templo *(Lucas,* 2,41-52) parece responder a una necesidad de saber algo más acerca

de él. Pero se advierte claramente que la pluma está ahí guiada mucho más por el propósito teológico que por una exacta información histórica. En un punto, por cierto, coinciden todos los evangelistas: en poner la aparición de Jesús en relación con la predicación y el bautismo de Juan el Bautista. Esta circunstancia tiene importancia tanto mayor por cuanto que la tradición neotestamentaria en casi todos sus estratos permite reconocer cuán a fondo se meditó sobre la persona del Bautista y sobre su relación con Jesús (y viceversa) y también que en muchos sectores fue visto el Bautista en competencia con Jesús. En *Marcos,* en la fuente *Q* y en *Juan* se encuentra una tradición del Bautista relativamente amplia. Marcos abre el «comienzo del evangelio» con la entrada en escena del Bautista. Igualmente ocurre en los demás evangelios, si se prescinde del anexo de los relatos de la infancia en *Mateo* y *Lucas* y del prólogo de *Juan.* El bautismo de Jesús por Juan (*Marcos,* 1,9-11; *Juan,* 1,29-34) puede considerarse como hecho histórico seguro. La descripción del descenso del Espíritu y la voz celeste: «Tú eres mi hijo querido, en ti me he complacido» (*Marcos,* 1,11), pertenecen a la elaboración cristológica de la escena y manifiestan que más tarde se vio ahí el comienzo verdadero de la actividad mesiánica de Jesús. El texto paralelo en *Mateo* (3,13-17) y los pasajes del Bautista en *Juan* (1,19-34; 3,22-36) muestran un claro interés por contrarrestar la idea de una superioridad del Bautista frente a Jesús, señal de que se sentía la situación como incómoda. Al parecer, Jesús exteriorizó repetidamente su positiva postura respecto al Bautista (cf. la compilación *Q* = *Mateo,* 11,1-9; *Lucas,* 7,18-35) y vio en su ministerio un signo de Dios (cuestión de la autoridad en *Marcos,* 11,27-33 *par).*

Con todo derecho ve la tradición cristiana en Juan Bautista el «precursor de Cristo». Una consideración más atenta gana para ese concepto de «precursor» una

significación más profunda de la que se le atribuye ordinariamente. Juan apareció como profeta del juicio escatológico, que de cara a la inminente catástrofe final llama a la penitencia y a la conversión. Proclamaba un «bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados» (*Marcos,* 1,4). Este bautismo llegó a caracterizarle de tal modo, que ha venido a formar parte de su nombre [10]. El bautismo de Juan tiene el carácter de un «signo» escatológico único. Con su recepción estaba ligada la confesión de los pecados. Los bautizados podían confiar en que serían aceptados por Dios en el ya próximo juicio final. Este llamamiento a la conversión y al bautismo se dirigía a todo el pueblo judío: «No creáis que podéis pensar: ¡Ya tenemos por padre a Abrahán! Pues os digo: Dios puede suscitar de estas piedras hijos de Abrahán» (*Mateo,* 3,9).

Con Juan Bautista aparece una nueva forma de expectativa escatológica. Mientras las esperanzas apocalípticas aguardaban como más o menos obvia la liberación y redención de Israel, la predicación del Bautista contiene una crítica cortante de esta religiosa seguridad en sí mismo. El ser hijos de Abrahán no proporciona garantía alguna de salvación. Antes al contrario, Israel está llamado al arrepentimiento. El «que ha de venir», de quien al parecer también ha hablado el Bautista (*Marcos,* 1,7-8; Q = *Mateo,* 3,12; *Lucas,* 3,17), no es el Mesías corriente de la expectación popular, que libera a Israel de sus enemigos, sino una persona que por encargo de Dios tiene en su mano el juicio, y por cierto frente al propio Israel. Esta predicación escatológica se sale absolutamente del marco de lo habitual. Inevitablemente se acuerda uno del profeta Amós, para quien el tradicional día de la victoria y de la paz, el «día de Yahvé», era súbita tiniebla y no luz (*Amós,* 5,18-20). Dentro del marco y del ámbito representativo

[10] Cf. también Josefo, *Ant.* XVIII [illegible]

de la apocalíptica de aquel tiempo resonaron en Juan tonos completamente distintos, que de hecho recordaban a los tiempos de los grandes Profetas: las esperanzas apocalípticas corrientes de aniquilación de los enemigos de Dios, de la victoria definitiva de Israel y del dominio universal mesiánico quedaban cuestionadas desde la raíz. En la predicación del Bautista fue confrontado Israel de nuevo totalmente con su Dios, lo que era completamente diferente; se trataba de la disponibilidad a la conversión. Jesús escuchó ese llamamiento y lo asumió.

No produce menoscabo alguno a la dignidad de Jesús el considerarle como el auténtico discípulo de Juan el Bautista, el que mejor comprendió su mensaje y extrajo de él sus más radicales consecuencias, que en todo caso llevaban más lejos que el propio Bautista. No podemos saber con certeza si actuó Jesús durante algún tiempo al lado del Bautista (así, según *Juan,* 3, 22-36; 4,1-2) o sólo comenzó después de su encarcelamiento (así, *Marcos,* 1,14). Los primeros discípulos pudieron haber procedido del Bautista (*Juan,* 1,35-51). Tampoco carece de significación el ulterior destino del Bautista. Juan fue encarcelado y luego condenado a muerte, según la versión del Nuevo Testamento, porque reprendió a Herodes Antipas por el matrimonio con su cuñada Herodías (*Marcos,* 6,17-29). Por su lado, el relato de Josefo dice que el Bautista fue apresado por motivos políticos, porque Herodes temía un tumulto popular y quería evitarlo; luego fue llevado a la fortaleza de Macaro y allí ejecutado (*Antigüedades judías,* XVII, 118s). Esto parece más conforme con la verdad histórica. Herodes no habría advertido diferencia alguna entre el movimiento bautista de Juan y los habituales movimientos de insurrección. El Bautista, como Jesús mismo, habría caído víctima de una falsa interpretación política de su actividad. De todas maneras, si Jesús siguió las huellas del Bautista, eso signi-

fica que quiso deliberadamente tomar su destino, cuyo riesgo asumía de esa forma.

¿Cuánto tiempo duró la actividad de Jesús? También en eso discrepan entre sí las referencias, oscilando entre un año y tres años. *Juan* menciona tres fiestas de Pascua *(Juan,* 2,13.23; 6,4; luego la «Pascua de la muerte» en 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14); en la primera y en la última está Jesús en Jerusalén; además, también en otras tres fiestas *(Juan,* 5,1; fiesta de los Tabernáculos en cap. 7; dedicación del Templo en 10,22). Según Juan, Jesús se habría detenido a menudo en Jerusalén; también habría realizado allí dos milagros particularmente sorprendentes *(Juan,* 5,1-18; 9, 1-41) y habría tenido en el templo sus más importantes discursos de revelación. Juan conoce también la actividad de Jesús en Galilea, pero, en comparación con los sinópticos, aparece poco extensa; añade, además, una estancia fructífera en Samaría (cap. 4). Juan da la impresión de una actividad de Jesús de dos años y medio o de tres años. El punto difícil en él radica evidentemente en Jerusalén. Toda la presentación de Juan está sujeta a la sospecha de constituir una construcción teológica. Así, trae casi al principio la purificación del templo *(Juan,* 2,12-22), que en los sinópticos sucede después de la entrada de Jesús en Jerusalén *(Marcos,* 11,15-18 *par),* lo que históricamente es mucho más verosímil. Los grandes discursos tienen lugar casi siempre en festividades en el templo o, como ocurre con el discurso del pan de vida en Galilea, en cercana relación a una fiesta. A menudo suele remitirse a la palabra amenazante sobre los asesinatos de Profetas en Jerusalén *(Q = Mateo,* 23,37-39; *Lucas,* 13,34-35): «Cuántas veces he querido recoger a tus hijos como una gallina toma a sus polluelos bajo las alas», lo que permitiría concluir más frecuentes estancias en Jerusalén. Es posible, pero no seguro. Entonces, ¿tienen razón los sinópticos? Tampoco puede afirmarse sin más.

Si se parte del esquema de *Marcos,* que sirve de base también a Mateo y a Lucas, entonces aparece ciertamente una buena articulación: actividad en Galilea con Cafarnaúm como base, corta estancia en territorio de paganos, confesión de Pedro, comienzo del camino hacia Jerusalén, entrada y estancia en Jerusalén, pasión. La dificultad está en que este marco histórico y geográfico sirve también a Marcos como principio de articulación literaria, y todavía más intensamente a Lucas, mientras que Mateo tiene otro principio ordenador. Concedamos que detrás del marco literario haya noticias útiles. Pero persiste la gran dificultad de considerar sin más como información histórica el marco literario, lo que apenas parece posible. Hay que reconocer, pues, que carecemos de puntos precisos de referencia sobre la duración de la actividad de Jesús. Cabe inclinarse por la presentación de Marcos con una actividad de año y medio, que puede combinarse bastante bien con Lucas (1,1s). Por supuesto, hay que guardarse de considerar histórica la secuencia de perícopas tal como se halla en Marcos (o en Mateo y en Lucas). La mayor parte de los relatos pueden ser cambiados de lugar. Con alto grado de probabilidad cabe quizá decirse: el más importante escenario de la actividad de Jesús fue Galilea, no Jerusalén. No hay que excluir que alguna vez haya atravesado Jesús con sus discípulos territorio de gentiles; ciertamente no con el objeto de una actividad dilatada. Nada seguro puede decirse sobre si Jesús estuvo una o varias veces en Jerusalén antes de la Pascua de su muerte. Existen motivos para que Jesús se sintiera atraído por Jerusalén, pues Jerusalén constituía con el templo el centro religioso del judaísmo, y quien quería interpelar con su mensaje a todo el pueblo debía provocar una decisión precisamente allí. Era lo más pertinente como conclusión de la actividad de Jesús.

El hecho histórico atestiguado en el Nuevo Testamento con mayor seguridad es la condena de Jesús a

la cruz. La crucifixión era una forma romana de ejecución, es decir, que Jesús fue condenado a muerte y ajusticiado por la autoridad romana, «bajo Poncio Pilato», como expresamente enuncia el Credo. Pero la fecha precisa de la muerte de Jesús no consta. Muchos cómputos apuntan al 7 de abril del año 30. Ocurre sobre todo que los evangelistas no coinciden al fechar el día de la muerte. Están de acuerdo en que Jesús fue ajusticiado un viernes en la semana de Pascua, en la preparación (*parasceve*) antes del sábado. Según los sinópticos, era el viernes del 15 de Nisán, el gran día festivo de Pascua; por el contrario, según Juan, era el 14 de Nisán, víspera de la gran fiesta, día en que se comía en el templo el cordero pascual. Todos los intentos de compaginar esta importante diferencia han resultado fallidos. Muchos investigadores, incluso entre los extremadamente críticos, se inclinan a anteponer el dato de Juan al de los sinópticos, pues parten de la suposición de que los judíos difícilmente habrían entablado ante el procurador romano un pleito con condena capital en la mayor festividad del año. Sin embargo, tampoco ahí puede conseguirse una certeza última, ya que con ambas cronologías andan mezcladas interpretaciones teológicas. Con la cuestión cronológica, en efecto, está conectada la importante cuestión de si la última cena, que Jesús celebró con sus discípulos, fue o no una cena pascual. Según Juan, no habría sido tal el caso, así como tampoco cuenta nada este evangelista de la institución de la eucaristía. Por el contrario, según la exposición de los sinópticos la última cena fue una cena pascual, en la que comieron el cordero pascual, y en ese marco fue instituida la eucaristía (cf. *Juan,* 13-17, con *Marcos,* 14,12-25 *par).* En favor de ambas posibilidades se han movido argumentos y antiargumentos. Tampoco aquí es posible alcanzar una seguridad definitiva tal como se desearía.

En lo referente a los motivos más próximos que con-

dujeron a la crucifixión de Jesús, tampoco puede irse mucho más lejos de las fundadas conjeturas. Los relatos de la pasión en los evangelios muestran mayor coincidencia que otros en el curso general de los acontecimientos; pero tampoco ahí es factible una pacífica comparación en todas las referencias particulares. En parte se debe eso al carácter literario y teológico de esos relatos, que de ningún modo tratan de dar un protocolo al estilo de un informe policial. Su interés está en describir el camino hacia la muerte de Jesús, hijo de Dios, que en todo se mostró obediente a la voluntad de Dios, su padre celeste, y con eso comprobó ser sencillamente el Justo. Para ese fin utilizan estos relatos un lenguaje contenido, distanciado, que se aproxima a ciertos modelos del Antiguo Testamento, como determinados Salmos (v. gr. Salmo 22,69) o *Isaías,* 53. Con tal lenguaje sufren los acontecimientos históricos una estilización que les quita su curso brutal y los eleva a la esfera de un acontecer pleno de sentido.

Supuesto que la pena de crucifixión se asignaba a delincuentes que no eran ciudadanos romanos, sino esclavos o rebeldes políticos, es inmediata ya la hipótesis de que Jesús fue ajusticiado por los romanos por motivos políticos. En el proceso seguido ante Pilato desempeña un papel decisivo el concepto de «rey de los judíos» (cf. *Marcos,* 15,2.9.12.18; *Mateo,* 27,11.29.37; *Lucas,* 23,3.37.38; *Juan,* 18,33.37.39; 19,3.12.14). Esto sólo puede significar que Jesús fue entregado a la autoridad romana como pretendiente al título mesiánico y que el procurador romano Pilato no pudo entender una acusación así más que en sentido político. Para él no era Jesús sino un peligroso cabecilla de banda al estilo de los zelotas. Pero, al parecer, esta acusación no fue formulada por el propio Pilato. Los relatos muestran con claridad las dificultades que Pilato tuvo para encontrar unos hechos correspondientes a la acusación. En realidad, no había ninguno. La acu-

sación provino más bien del estrato rector judío, que promovió su prendimiento.

También el proceso ante el sanedrín *(Marcos,* 14, 53-65 *par)* ha sido tamizado críticamente, llegando incluso a la pregunta de si en realidad tuvo lugar. Un núcleo histórico, sin embargo, puede existir ahí: la iniciativa para el prendimiento de Jesús partió, de hecho, de la clase judía dirigente, los «sumos sacerdotes y los ancianos», no de los romanos; y tuvo lugar un interrogatorio en el que fueron recogidos y reunidos los capítulos de acusación que podían provocar un procedimiento judicial ante la autoridad romana. La acusación de que se trataba de un hombre políticamente peligroso con ambiciones mesiánicas debió de resultar con toda seguridad contundente para los romanos; en esta materia eran extremadamente sensibles y escrupulosos. Hechos como la entrada de Jesús en Jerusalén y la purificación del templo (cf. *Marcos,* 1.11 *par;* 11, 15-19 *par),* que tenían una significación demostrativa, aunque tampoco puedan ser hiperbolizados, ofrecían cierto apoyo para hacer aparecer a Jesús, visto puramente desde fuera, bajo una luz zelota. Hay que afirmar decididamente, sin embargo, que en realidad Jesús y su movimiento nada tuvieron que ver con los zelotas, cualquiera que sea la opinión sostenida una y otra vez desde Reimaro hasta Carmichael; ni más ni menos que Juan el Bautista, no promovió movimiento político alguno. En ambos se trataba de una conversión radical, entendida religiosamente, que desde luego ponía en tela de juicio la autocomprensión y el sistema dominante entre los judíos. Para los grupos dominantes, por cierto, la tranquilidad de los ciudadanos es el primer deber, y cualquier alteración en ella resulta siempre peligrosa.

No es equivocado considerar el miedo ante una posible agitación y sus eventuales consecuencias políticas como motivo determinante por el cual la autoridad

judía halló ocasión para proceder contra Jesús y entregarle a los romanos. «Vosotros no comprendéis y no pensáis que es mejor para vosotros que un hombre muera por el pueblo y que no perezca el pueblo entero» (*Juan,* 11,49s). Estas palabras, que, según Juan, debió de haber pronunciado el sumo sacerdote Caifás, podrían interpretar muy pertinentemente el verdadero fondo del prendimiento de Jesús, su entrega al poder romano y su ejecución en la cruz. Así llegó a ser Jesús de Nazaret un Mesías crucificado.

Respecto a aclaraciones de culpabilidad, sobre si tuvieron «los judíos» la mayor culpa en la muerte de Jesús o «los romanos», o si la culpa está repartida por igual entre ambos lados, hay que ser actualmente mucho más reservados que en otros tiempos. De ningún modo puede hablarse de una culpabilidad colectiva del pueblo judío, por más que ya en los planteamientos de los evangelios se encuentre ese modo de considerar el asunto. La constelación de relaciones y poderes sociales era entonces de tal tipo que un hombre como Jesús podía o incluso quizá necesariamente debía llegar a ser su víctima. Eso se ha repetido con bastante frecuencia en la historia cristiana, cuando los representantes del poder espiritual y del temporal se han confabulado para la defensa de su hegemonía.

De acuerdo con el testimonio del Nuevo Testamento, la historia de Jesús no tuvo fin con su fracaso en la cruz, sino que siguió adelante, o entonces empezó propiamente. La resurrección de Jesús de entre los muertos, su nueva vida conferida por Dios es en cuanto tal no ya un «dato histórico», sino un verdadero misterio, que se vincula a la fe. La fe, por cierto, tiene un soporte en la historia, pero no se resuelve en ella. Para la fe presenta la realidad una profundidad mayor, que la arrebata al superficial positivismo de los hechos. Sería prematuro ahora tratar del origen y significado de la fe pascual. Pero, si echamos una mirada retros-

pectiva a este rápido diseño histórico, nos da ya ciertamente algo que pensar. Con sus relatos sobre Jesús permanecen los evangelios en reconocible cercanía a la realidad histórica de aquel entonces. Jesús no es transformado en un mito o en un arquetipo extrahistórico; en ningún modo queda desarraigado ni de la historia ni del ámbito de la existencia humana. Pese a esto, domina una notable falta de interés por el detalle biográfico y cronológico. Esto no depende del azar. Más bien parece querer decir que la acción propiamente histórica de Jesús no hay que aprehenderla con esos medios. El esquema mental de la cronología y de los hechos capta solamente el marco externo, pero no el núcleo decisivo, del cual se trata en nuestra pregunta por Jesús.

Los numerosos signos de interrogación que hemos debido mantener, las lagunas de conocimiento que persisten, solamente se antojarán negativas desde un determinado enfoque. Para una visión comprensiva de la figura de Jesús y de su significación histórica son más bien el punto de arranque para nuevos interrogantes. Quien se empeñara en quedarse ahí sería como un observador que reprochara al negativo de un filme el mostrar todo invertido y el no permitir reconocer muchas cosas sino con esfuerzo. No habría comprendido que sólo ese negativo es el medio insoslayable para lograr una imagen más clara.

3. EL MENSAJE DE JESUS SOBRE EL REINO DE DIOS

En el *Evangelio de Marcos* el comienzo de la actividad de Jesús se abre del modo siguiente: «Después de que Juan (el Bautista) fue entregado, vino Jesús a Galilea a proclamar el evangelio de Dios. Decía: "Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed el evangelio"» (*Marcos,* 1,14-15). El texto, que en su hechura presente procede de *Marcos,* quien, sin embargo, utilizó para él conceptos y giros recibidos, trata de abarcar programáticamente el contenido esencial del mensaje de Jesús. El tiempo de salvación, prometido por Dios en el Antiguo Testamento y anhelado ya por los judíos piadosos, ha llegado. El reino de Dios es inminente, su proximidad ya puede rastrearse. Los hombres han de convertirse, modificar su conciencia y su vida, y creer en el mensaje de salvación divina proclamada por Jesús. Se habla hoy mucho de la «causa de Jesús». Si preguntamos con mayor rigor cuál ha sido, según el testimonio de los evangelios, ante todo de los sinópticos, la causa de Jesús, por la cual se comprometió y que constituye el centro de su obra en palabras y en hechos, la respuesta es relativamente simple: la causa de Jesús fue el dominio real de Dios, el reino de Dios. Este es el concepto central de la proclamación de Jesús, que sustenta e ilumina todo su evangelio. Para eso vivió y actuó Jesús, y también murió para eso.

Pero ¿qué quiere decirse más precisamente con ese concepto del señorío o del reino de Dios? Atendiendo al uso lingüístico del Nuevo Testamento, encontramos las expresiones «reino de Dios» principalmente en Marcos y Lucas, y «reino de los cielos» en Mateo. Ambas expresiones significan realmente lo mismo, sólo que Mateo hace más suya la sensibilidad judía, por cuanto que sustituye el nombre de Dios por el abstrac-

to concepto de «cielo». Se ha discutido mucho sobre si la expresión griega *basileía toû Theoû* debía interpretarse por «reino de Dios» o mejor por «reinado de Dios». Pues no se trata de un «reino» en sentido territorial ni de un ámbito en el más allá y en contraposición al mundo, sobre el cual Dios reinaría, sino de un estado de cosas o de un acontecer en el cual Dios ejerce su soberanía y en el que actúa como señor y rey. El reino de Dios sirve de expresión a la *dynamis* divina, a la fuerza y mando de Dios. Pero al propio tiempo el reino de Dios significa también la salvación al fin de los tiempos, que pone término a la actual situación del mundo, maligna, injusta, dominada por los más distintos poderes de desgracia, opuesta a Dios, y que trae el nuevo mundo de Dios. Así dice la petición del Padrenuestro: «Que venga tu reino» (*Mateo,* 6,10). En la idea del reinado de Dios prevalece el carácter dinámico y referido al presente de la divina soberanía. En el de reino de Dios, por el contrario, más bien el definitivo y salvífico estado de cosas al que tiende la poderosa acción de Dios. Ambos aspectos, la referencia al presente y la orientación al futuro, se pertenecen de manera recíproca, estrecha e interna, y ninguno de ellos puede ser separado del otro.

El pensamiento de un reino de Dios tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, que dice así: «El Señor es rey. Que jubile la tierra, que se alegren las islas numerosas. Tiniebla y nube le rodean; justicia y derecho son la base de su trono» (*Salmo* 97,1-2). Así, el universal reinado de Dios es ensalzado en el culto del Antiguo Testamento y se anuncia al hombre como gobierno bienhechor divino. Pero en Jesús el pensamiento del reino de Dios está determinado escatológicamente. El «reino de Dios» sirve de concepto abarcador para la salvación escatológica, para la plenitud de todo aquello que la humanidad anhela, como paz, dicha, alegría y felicidad completa. Cuando Dios instaure su soberanía,

entonces el mal tendrá su término en el mundo, entonces empezará la salvación.

Debería, pues, hablarse más concretamente del *reino salvífico* de Dios, cuya proximidad o irrupción proclama Jesús. Esto diferencia el pensamiento central de Jesús de la concepción incluso de los zelotas, que igualmente abogaban para que sobre Israel fuera Dios el único señor y rey, y que experimentaban como contradicción a la soberanía divina el que poderes mundanos extranjeros, como el de los romanos, subyugaran al pueblo judío. En Jesús no encontramos esta interpretación política del reino de Dios, aunque así se haya opinado frecuentemente. Los poderes extraños que dominan la existencia humana son para Jesús no de orden político, sino las fuerzas del mal, el odio, los egoísmos humanos, la discordia, la injusticia, la mentira de la vida, poderes todos ellos que pueden tomar muy diversas formas, pero también el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. El reino de Dios se caracteriza ante todo por liberar al hombre de todos estos poderes malhadados. Pues Dios no quiere la destrucción, sino la salvación y la vida de su criatura. Si Jesús habla del reino de Dios como de una cosa especial, conviene, sin embargo, aclarar que la naturaleza y esencia de Dios está definida por su incondicional voluntad de salvación respecto al mundo y a la humanidad, y que Dios no quiere otra cosa que la salvación del mundo y del hombre. Visto puramente en exterioridad, asume Jesús indudablemente el pensamiento de la ardiente expectativa escatológica, entonces muy difundida en el judaísmo, cuando dice: «El reino de Dios está cerca». Pero imprime a ese pensamiento un giro especial, en cuanto que no aplaza ese reino de Dios a un futuro lejano e indeterminado, sino que en su actividad lo hace valedero ya para el mundo presente. En otras palabras: Jesús interpreta la salvación futura de manera que desde el futuro ya ahora concierne al hombre. Con su

radical estilo liquida Jesús la expectación de que Dios quiere en futuro la salvación de su pueblo y de la historia, y exige del hombre vivir ya en el presente de la voluntad salvífica divina, incluso contra las apariencias de la actual situación.

Para ilustrar la naturaleza del reino de los cielos se sirve Jesús sobre todo de parábolas:

«El reino de Dios es semejante a un hombre que echa grano en la tierra, y luego se acuesta y se levanta, pasa noche y día, y la simiente germina y crece, sin saber cómo. Por sí misma la tierra trae fruto: primero hierba, luego espiga, finalmente el grano lleno. Y cuando el fruto lo permite, lo corta con la hoz, porque la cosecha está a punto» (*Marcos,* 4,26-29).

El pensamiento antiguo ve en el crecimiento de los cereales un acontecimiento misterioso, que se produce como automáticamente por sí mismo. El agricultor ha de arrojar la simiente y dejar que todo lo demás ocurra por sí solo. Unicamente llegado el tiempo de la cosecha entra de nuevo en actividad. Algo parecido sucede con el reino de Dios. Su venida es misteriosa, se realiza como en el crecimiento del grano, sin intervención humana. Sólo la siembra, tal como resulta en la predicación de Jesús, tiene importancia. Lo demás puede abandonarse confiadamente a la acción de Dios, que terminará su obra salvífica con seguridad.

O también el reino de Dios es descrito como un afortunado hallazgo:

«El reino de los cielos puede compararse a un tesoro escondido en un campo. Lo encontró un hombre y lo escondió de nuevo, y en su gran alegría fue y vendió todo lo que tenía para poder comprar aquel campo.

También se asemeja el reino de los cielos a un comerciante que busca nobles perlas. Habiendo encontrado una perla singularmente valiosa, va y vende todo lo que tiene y la compra» (*Mateo,* 13,43-46).

En esta doble parábola del tesoro en el campo y de

la perla valiosa aparecen imágenes que expresan el valor incomparable del reino de Dios y que lo señalan como la más alta fortuna del hombre, por la que vale la pena el sacrificio de la vida y de todos los bienes. La parábola de contraste del grano de mostaza muestra un punto de vista diferente:

«Y dijo: "¿A qué comparar el reino de Dios o con qué parábola vamos a figurárnoslo?

Es como un grano de mostaza, que, cuando es sembrado en la tierra, aparece el más pequeño de todos los granos.

Pero una vez sembrado crece y se hace la más grande de las plantas y florece en grandes ramas, hasta el punto de que los pájaros del cielo pueden abrigarse bajo su sombra"» (*Marcos,* 4,30-32).

Quedan ahí contrapuestos un comienzo pequeño, sin apariencia de ninguna clase, y un fin grande, sorprendente. El anuncio del reino de Dios y la fe en él aparecen en el mundo primeramente como algo despreciable y sin perspectiva alguna de que de ahí pueda salir algo particular. Pero el fin mostrará que la causa de Dios obtiene sus metas propias de modo maravilloso.

Hay que profundizar en estas cortas historias, extremadamente parcas, para captar su sentido. No se trata de relatos que quieran hacer visible un contenido de verdad supratemporal. Más bien anhelan mostrar qué ocurre con el reino escatológico de Dios y cómo sucede lo que significa para el hombre cuando éste se compromete con él. Se refieren originariamente a la situación de la predicación de Jesús en el judaísmo de entonces. Por aquel tiempo se esperaba la llegada del fin en grandiosas apariciones y en signos públicos, como una subversión de la situación y orden existentes, como catástrofe universal y súbito esplendor de un mundo totalmente nuevo. Pero nada de esto encontramos en la más antigua tradición de Jesús, si bien la comuni-

dad pospascual tomó pensamientos apocalípticos de esta especie y los aplicó a sus representaciones, tal como ocurre en el breve «apocalipsis sinóptico» (*Marcos,* 13) y en el gran «apocalipsis de Juan».

«Como le preguntaran los fariseos: "¿Cómo viene el reino de Dios?", les dio por respuesta: "El reino de Dios no viene con gran ostentación. Ni siquiera se puede decir: Mirad, ahí está, o allí. El reino de Dios está en medio de vosotros"» (*Lucas,* 17,20-21).

La llegada del reino de Dios no se deja reconocer en apariciones poderosas en el cielo o sobre la tierra. Probablemente las parábolas del crecimiento se proponen contestar a preguntas parecidas a la que en ese texto plantean los fariseos. Según la concepción judía, cuando venga el reino de Dios el mundo entero será modificado; podrá eso comprobarse incluso de manera externa. A esto responden las parábolas: no; así precisamente, no. La venida del reino de Dios comienza de modo completamente distinto, está ya presente por debajo de la actual situación; y esto sólo puede relacionarse con la proclamación de Jesús, en quien toma su comienzo, un comienzo que, humanamente visto, es sin apariencia, y que sólo es percibido por los ojos y oídos abiertos. Precisamente se trata de reconocer su principio y su proximidad en la actividad y en el mensaje de Jesús; de ver que ya aquí empieza a realizarse la salvación prometida por Dios al hombre. Por lo demás, su definitiva y pública venida al final de los tiempos no es asunto del hombre, sino de Dios. Pero para el creyente ese fin esplendoroso está certificado por la promesa de Jesús y no le cabe sobre él la menor duda.

La oposición que se dibuja en las parábolas de contraste nos dice algo muy concreto sobre la naturaleza del reino de Dios: no es posible medir su venida y su carácter de acuerdo con patrones mundanos de éxito, que son para él completamente inadecuados. Por el

contrario, según el juicio humano, la actual situación del mundo y de la humanidad no depara ningún fundamento convincente para su futura salvación final o para que la vida humana y la historia no corran hacia la catástrofe y no se hundan en el caos. Pero también están en un error los que opinan poder aportar a la humanidad la salvación definitiva mediante la actividad humana, mediante acciones violentas y revoluciones. Solamente la fe en el reino de Dios trascendente a la historia, que se fundamenta en la promesa de Jesús, puede mover al hombre, en medio de ese mundo, tal como lo experimentamos a diario y tal como Jesús lo experimentó igualmente en su tiempo, con toda su desgracia e injusticia, con sus guerras y todo lo demás, sin dejarse determinar por la situación existente, sino viviendo de la certidumbre de la salvación y configurando a partir de ahí su vida entera. Pues el anuncio de Jesús sobre la proximidad del reino de Dios quiere precisamente operar esto: que el hombre no se deje ya determinar por las malas experiencias de superficie, sino por la fe en la prometida y trascendente felicidad. Igualmente, no se trata sólo de una fe en el futuro cumplimiento, en un «más allá», sino que, y ahí está el punto decisivo, la certidumbre incondicional de salvación, tal como Jesús la representa, conduce, cuando es aceptada, a una nueva radicación del hombre en la vida, en el mundo, en el estar con los demás y también en una nueva praxis.

En su mensaje del reino de Dios arranca Jesús de la radical e incondicionada voluntad divina de salvación. Esta incondicional voluntad salvífica de Dios es el presupuesto último y propio que llena a Jesús y que penetra todo su evangelio. Porque ese presupuesto se expresa en pensamientos de soberanía salvadora de Dios, sin que sea preciso fundamentarla ya ulteriormente. Este mensaje se constituye en evangelio, anuncio de la alegría escatológica. Siempre hemos de tornar

a este punto. Pues aquí reside la más profunda y fundamental experiencia religiosa de Jesús: que Dios en su amor ilimitado es aquel que desea la dicha y la felicidad del hombre, y eso además sin necesidad de previos méritos del hombre, ni de mortificaciones o sacrificios, sin que de antemano tenga que estar justificado. Por eso el hombre sólo puede dejarse regalar el reino de Dios: «En verdad os digo: Quien no recibe el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (*Marcos,* 10,15).

Con esa palabra y su conocida variante en *Mateo:* «Si no os convertís y hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (*Mateo,* 18,3), no se interesa Jesús por la inocencia infantil o por parecidas representaciones románticas, sino por la total dependencia y necesidad del niño. El niño depende en su entera existencia de lo que los adultos hagan por él; no ha entrado todavía en el proceso social de rendimiento. Más bien debe recibirlo todo, dejarse regalar. Frente al reino de Dios no cabe para el hombre una actitud distinta, como tampoco cabe entre los hombres forzar o comprar con dinero la amistad, el amor y la bondad. Aquí la coacción, el mérito o la conducta calculadora estropean de raíz todo lo importante. El reino de Dios está por entero bajo el signo de la libertad y del amor de Dios; en realidad, no es otra cosa que la libertad plena, que se otorga en el amor y que al hombre que la recibe sin reservas le aporta una nueva libertad. Para el hombre que se comprende a sí mismo básicamente a partir de su éxito o de sus méritos resulta ciertamente todo eso difícil de ver claro, aunque consistan esos méritos en un cumplimiento piadoso y estricto de la Ley, en la conciencia del deber o en la actual mentalidad económica de éxito y de rendimiento.

Por eso no tiene nada de sorprendente que Jesús viniera con su anuncio antes que a nadie a los hombres que no habían demostrado mérito alguno ni social ni

religioso, a los «pobres», marginados y privados de sus derechos, a los «pecadores» y a las vidas más problemáticas. Para ellos sobre todo valen las bienaventuranzas, tal como nos han sido transmitidas por Lucas y algo modificadas por Mateo:

«Felices vosotros los pobres, porque os pertenece el reino de Dios.

Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados.

Felices vosotros, los que ahora lloráis, porque reiréis.

Felices vosotros, si los hombres os odian, os excluyen y hacen infamia de vuestro nombre a causa del Hijo de hombre.

Alegraos en ese día y saltad de júbilo. Mirad, vuestra recompensa es grande en el cielo. Así precisamente hicieron sus padres con los Profetas» *(Lucas,* 6,21-23; cf. *Mateo,* 5,3-12).

4. EL MANDAMIENTO NUEVO

En el *Evangelio de Juan* se dice: «Os doy un mandamiento nuevo: debéis amaros los unos a los otros como yo os he amado; por esto debéis amaros unos a otros. En esto reconocerán que sois mis discípulos, en que os tenéis amor unos a otros» (*Juan,* 13,34-35).

Con razón sigue vigente Jesús en cuanto maestro de una nueva conducta, de una moral nueva, cuyo más alto principio es el amor. Para el cuarto evangelista el amor es básicamente el mandamiento único, que él ha recibido de Jesús. Pero también las indicaciones éticas que aparecen en los sinópticos remiten en definitiva al amor y encuentran en él su fundamentación:

«Y le preguntó ... un legista, para ponerle a prueba: "Maestro, ¿cuál es el mayor mandamiento en la Ley?"

Y le respondió: "Debes amar al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu.

Este es el primero y mayor mandamiento. El segundo le es semejante: ama a tu prójimo como a ti mismo.

De esos dos mandamientos depende toda la Ley y los Profetas"» (*Mateo,* 22,35-40).

Así reza en *Mateo* la redacción del «mandamiento principal del amor» (cf. también *Marcos,* 12,28-34). A este respecto se ha indicado que ninguno de los dos miembros de este mandamiento principal trae nada nuevo que no resuene ya en el Antiguo Testamento. Es verdad. El precepto del amor de Dios se encuentra ya en el libro del *Deuteronomio* (*Deuteronomio,* 6,4s): «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor solo. Y tú debes amar al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas tus fuerzas». El texto formó más tarde el comienzo del *Sch'ma jisroel,* de la oración principal que debía recitar a diario todo hombre judío. Desde los días del Rabí Aquiba

hasta las cámaras de gas de Auschwitz los judíos creyentes han llegado a la muerte con esa confesión en los labios. Ya en el *Deuteronomio* es mencionado ese mandamiento como el precepto principal, que sustenta todo lo demás.

Pero también el precepto del amor al prójimo está ya en el Antiguo Testamento (*Levítico,* 19,18), cuando dice: «No seas vengativo y no guardes rencor a los hijos de tu pueblo, sino ama a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor». La comparación, sin embargo, pone de manifiesto una importante diferencia. En el pasaje del *Levítico,* mediante la obligación del amor al prójimo, se reglamenta para Israel la relación entre los compañeros de raza. En el texto neotestamentario, en cambio, el precepto del amor al prójimo es absolutamente lapidario y sin limitación de ninguna clase. La medida del amor al prójimo es la postura «normal» que el hombre adopta para consigo mismo. Se da por supuesto que el hombre se ama a sí mismo, y este amor precisamente es el criterio que sirve para el amor al prójimo. Es un amor sin límites en la práctica.

¿En qué consiste lo «nuevo» que ha traído Jesús? Radica en que el amor a Dios y el amor al prójimo se corresponden de la manera más directa e inmediata y están perfectamente acoplados uno al otro. Lo característico podría ser que al amor de Dios se asocia el concepto de «totalidad», mientras que al amor del prójimo se asocia el de ausencia de fronteras y de límites. Por cierto, se trata de un solo y mismo amor, que en cuanto tal no puede quedar dividido. Esto no obstante, el amor a Dios y el amor al prójimo no se confunden. En ningún modo se significa que el amor al prójimo sea ya en sí mismo amor a Dios ni que Dios quede de algún modo sustituido por el hombre. Pensar así constituiría un grave equívoco. Pues el prójimo como tal difícilmente puede llegar a ser objeto absoluto de mi amor, a menos que se pasen por alto las limitaciones

y deficiencias que tiene cada cual, con los consiguientes trágicos conflictos que de ahí vendrían. O también, y mejor dicho, el fundamento de un amor radical al prójimo, de un amor que no se aplique a una imagen ideal del otro, sino que valga en todo caso para el hombre concreto y real, tal como vive y sufre, al hombre con sus limitaciones y deficiencias, nunca puede tener su cimentación en el propio hombre, sino solamente en el mismo amor absoluto que viene de Dios y que se dirige a Dios.

Quizá nadie ha expresado tan acertadamente como Agustín la manera de entender el amor a Dios: «Quien ama el amor, ama a Dios». En cuanto esencia de Dios, el amor es el fundamento mismo absoluto y el criterio de todos los amores. A la pregunta sobre qué debe entenderse por amor, ya que los hombres entienden cosas muy distintas, podría tal vez responderse: qué es el amor resulta difícil de definir. Yo diría también que la distinción frecuentemente utilizada entre sexo, eros y agapé es, en definitiva, insuficiente. El amor se refiere a la conducta total del hombre; su criterio propio es en realidad la praxis, las obras del amor. El amor se deja reconocer en que hace algo por los demás; se pone de manifiesto en que estoy a disposición de los otros y no para mí mismo, en que ya no miro a los demás hombres en referencia a mi persona, a mis propias necesidades y ventajas, sino que oriento mi propia conducta según las necesidades ajenas. La vida al lado de los prójimos lleva a la reciprocidad del amor, al «amarse unos a otros». No se puede fijar de antemano hasta dónde puede o debe llegarse por ahí. En su dinámica interior el amor no conoce frontera alguna.

Esta apertura a lo ilimitado y esta amplitud de miras expresa lo específico del mandamiento principal. Excluye cualquier estrechez legalista, así como también toda arbitraria restricción a un grupo determinado de personas, como a los colegas de un grupo social, de la

nación, de la propia raza con exclusión de otros, de la propia Iglesia, partido o clase social. Según el gran mandamiento del amor, todos los hombres tienen igual rango e igual dignidad. Cuando tropieza con los límites, el amor en sentido evangélico se reconoce en que no se detiene en tales límites, sino que intenta superarlos de la manera que sea, quizá incluso entregando la vida. En *Mateo*, el doble precepto del amor es presentado expresamente como principio supremo del cual puede derivarse la totalidad de las relaciones de justicia y en el cual han de ser medidas siempre de nuevo. La fe en la voluntad salvadora incondicional de Dios, tal como se expresa en el mensaje de Jesús del reino, se hace concreta en el mundo mediante la acción del amor.

La que puede llamarse «ética de Jesús» obtiene sus precisos contornos en contraste con la justicia de la Ley, propia del judaísmo veterotestamentario, tal como se cultivaba en los ambientes de fariseos, esenios y zelotas. Ciertamente existen también en los rabinos judíos formulaciones que tratan de resumir en una sola fórmula la esencia de la justicia. Así, en el célebre dicho de Antígono de Soco: «No seáis como siervos que sirven a su señor con el propósito de obtener la recompensa, sino como siervos que sirven al señor sin el propósito de conseguir recompensa alguna; y que el temor de Dios esté en vosotros» *(Abot,* I, 3). Pero tales resúmenes nunca condujeron en el judaísmo a delimitar el ámbito de la justicia legal o a encontrar un principio de selección crítica entre los diversos preceptos. Ahora bien, en Jesús precisamente es característico que el amor queda erigido en criterio tanto de toda piedad como de toda conducta. La actitud de Jesús para con la Ley y para con la casuística legal es básicamente diferente de la que conocemos en el resto del judaísmo. Así lo muestra sobre todo la gran composición de discursos de *Mateo* (caps. 5-7), que se conoce de ordina-

rio como «sermón de la montaña» y que vale ampliamente como paradigma específico de la ética de Jesús (cf. también *Lucas,* 6,20-49, el «sermón del llano»). Allí se dice: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos, sino a darles cumplimiento» *(Mateo,* 5,17). A eso se añade todavía que antes pasarán el cielo y la tierra que la más pequeña jota de la Ley; ni siquiera ésta podría ser desechada (cf. *Mateo,* 5,18-19).

Si se quiere comprender correctamente esos versículos, sobre cuya interpretación se ha discutido mucho, hay que tomar como punto de partida la actitud práctica de Jesús, según nos es atestiguada fuera de ellos por los evangelios. En seguida aparece claro que Jesús no se ocupó del cumplimiento de la más pequeña letra de la Ley. Aplicó el precepto del sábado con libertad mucho mayor que los fariseos. Respecto a la casuística legal, la «tradición de los padres», que desempeñaba un papel importante en los círculos fariseos, tampoco tiene analogías en Jesús, quien más bien distinguió precisamente entre la voluntad original de Dios y lo «instituido por los hombres» y descubrió la oposición entre ambos: «Os separáis del mandamiento de Dios para mantener vuestra tradición» *(Marcos,* 7,9).

La «valla en torno a la Ley» preocupó poco a Jesús. Mientras para los grupos radicalmente legalistas, tanto fariseos como esenios, la observancia de las prescripciones sacerdotales de pureza constituía a diario una exigencia en extremo importante, para Jesús precisamente no parece haber tenido significación alguna. Las palabras: «Escuchadme todos y comprended: no lo que viene al hombre desde fuera puede hacerle impuro, sino que al hombre le hace impuro lo que sale de su interior» *(Marcos,* 7,14s), tienen todas las garantías de ser genuinamente de Jesús justo por su radicalismo; con ellas se rechazan todos los tabúes de la santidad. La emancipación respecto a la Ley judía, realizada pri-

meramente en la Iglesia primitiva de modo titubeante, para más tarde llegar a una plena ruptura con la paulina «liberación de la Ley», sería históricamente apenas concebible si no tuviera en el propio Jesús su decisivo origen.

En el sermón de la montaña toda una serie de instrucciones de Jesús van precedidas por el giro estereotipado: «Habéis aprendido que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo...» (cf. *Mateo,* 5,21-48). Según esto, Jesús contrapuso a la comprensión tradicional de la Ley su propia interpretación como verdadera proclamación de la voluntad de Dios. La culpa más grave no se produce con el asesinato consumado ya, sino con la actitud enemistosa hacia el prójimo. El hombre resulta culpable ante Dios no desde que ocurre el adulterio, sino desde que hay un sentimiento adúltero. El uso veraz de la palabra hace en adelante ocioso el juramento. El mal no es erradicado del mundo mediante el desquite estrictamente jurídico, sino mediante una generosidad mayor, que es capaz de vencer al mal en sus raíces. No se trata aquí de una «agravación de la Ley» en el sentido de una legalidad absolutizada. La justicia, que, como dice Mateo, debe sobrepasar con mucho la justicia de los escribas y fariseos *(Mateo,* 5,20), significa una actitud enteramente nueva, que deja atrás absolutamente todo pensamiento legalista y que no puede captarse ya con reglas de casuística.

El cambio de mentalidad hacia el que se orientan todas estas indicaciones es tan de raíz que debe modificar el más íntimo núcleo de la actitud vital humana, el «corazón del hombre». Las reglas convencionales de moral y de conducta quedan aquí puestas críticamente en cuestión con el fin de introducir una conversión y una transformación mediante el amor. El que se ha sentido conquistado por el amor puede con esas indicaciones comenzar algo nuevo; para él valen luminosamente como ejemplos de una conducta traspasada por

el amor, que trata de atender incluso los conflictos humanos de modo diferente a los convencionales medios del derecho y de la moral.

Según enseña la conocida «parábola del buen samatano» *(Lucas, 10,29-37)*, en Jesús es decisivamente importante para la justa conducta el prójimo en su concreta y menesterosa situación. El sacerdote y el levita, que pasan de largo al lado del hombre dejado maltrecho por los bandidos, son representantes de una legalidad que se atiene a reglas rígidas y que no se deja interpelar por ninguna otra cosa que se salga del angosto horizonte de la Ley. Por el contrario, el samaritano, el despreciado por los judíos, se deja afectar por la situación; interrumpe su viaje y se ocupa del herido hasta el momento y punto en que puede salvarle la vida. Del relato se sigue una interesante inversión de la pregunta. El escriba, a quien Jesús narra la historia, había preguntado: «¿Quién es, pues, mi prójimo?» Está claro que quería tener una receta sobre hasta dónde podía y debía llegar el amor al prójimo. Jesús le contesta finalmente con una repregunta: «¿Cuál de los tres, a tu juicio, se hizo prójimo para con el herido por los ladrones?» A lo cual tuvo que responder el escriba: «El que tuvo misericordia con él». El samaritano ha puesto en práctica la relación al otro como projimidad precisamente por su comportamiento. Dicho de manera general: la verdadera projimidad, tal como aquí es presentada simbólicamente, no consiste en algo previamente dado; es un comportamiento activo, creador, que toma en serio la ajena situación de necesidad y que ante ella se atreve a todo lo que haga falta para una ayuda eficaz. Es un comportamiento que incluye la fantasía productiva y la acción decidida.

En la ética de Jesús es importante que una estricta ordenación legal no basta ya para prescribir en cualquier momento qué hay que hacer u omitir, sino que el prójimo toma el puesto de la Ley y sus necesidades

determinan lo que debe hacerse en cada concreta situación. El amor hace al hombre clarividente para las verdaderas necesidades del prójimo. El dicho «el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado» (*Marcos,* 2,27; cf. *Marcos,* 2,23-28) expresa de manera contundente el giro realizado por Jesús. Toda ley y todo ordenamiento humano tienen su criterio en si sirven y en la medida en que sirven al bien del hombre. Es bueno un ordenamiento que está al servicio del hombre, o sea, que corresponde al bien del hombre; justo en eso consiste la voluntad de Dios. Mal va el asunto cuando un orden cualquiera es absolutizado y a él se sacrifican los más importantes intereses humanos.

En Mateo, el precepto del amor a los enemigos constituye el punto supremo de la nueva justicia exigida por Jesús:

«Habéis oído que se ha dicho: Amad a vuestros prójimos y odiad a vuestros enemigos.

Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por vuestros perseguidores, para haceros hijos de vuestro Padre celestial, el cual hace lucir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos.

Si solamente amáis a los que os aman, ¿qué tenéis con eso? ¿No lo hacen también los publicanos? Y si deseáis el bien solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis con ello de especial? ¿No lo hacen también los gentiles? Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mateo,* 5,43-48).

En esta recomendación no se trata de una perfección en el sentido de un alto ideal moral, sino de la perfecta imitación de Dios. El amor divino en su amplitud sin límites, que no hace distinciones al otorgar los rayos de sol y la lluvia a buenos y malos, que no pregunta por el mérito o la dignidad, debe ser imitado por el hombre en esa misma extensión. Para el hombre tocado por el amor el llamado «enemigo» es sólo el desconocido, el enajenado y excluido, pudiendo tener

su alejamiento un carácter personal o social. El amor desde luego no puede resignarse a tal alejamiento. Por el contrario, ha de hacer acopio de fuerzas para hacer hermanos de los enemigos. Ahí está el extremo de lo que de él se pide: tender un puente por encima de las fosas de toda clase que separan a los hombres. Su tarea permanente es la superación del odio, de la guerra, de la discordia y de la agresión.

Con eso aparece claro una vez más cuán profundamente está marcado el amor, tal como Jesús lo enseñó, por el carácter salvífico de su predicación. Lo cual en ningún modo significa que solamente pueda ser practicado por los creyentes. A juicio de los judíos, el samaritano no pertenecía a la comunidad ortodoxa de los justos; con todo, él obró justamente. El mandamiento del amor significa de hecho un ensanchamiento de la conducta justa a la generalidad de lo humano, puesto que el hombre en cuanto tal es realmente el fin y el objeto del amor divino. Visto así, el anuncio salvador de Jesús incluye su fundamental tendencia hacia una humanidad universal.

5. EL DIOS BENEVOLO

El mensaje salvador de Jesús sobre la proximidad del reino de Dios y la nueva ética escatológica que proclama son inconcebibles sin una especial experiencia de Dios en Jesús. Ocurre en Jesús lo mismo que en los Profetas del Antiguo Testamento, que presuponían en su mensaje una peculiar experiencia de Dios que se articulaba entonces y sedimentaba en sus palabras. Con todo, hay que notar que el Nuevo Testamento apenas conoce algún acontecimiento que nos manifieste cómo llegó Jesús a esa experiencia de Dios. Esta experiencia se halla presente en su mensaje y ciertamente desde el comienzo de su actividad. Tal vez la historia del bautismo puede ser entendida con la mayor facilidad en ese sentido:

«Ocurrió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán.

Y tan pronto como salía del agua, vio abrirse el cielo y descender sobre sí el espíritu como una paloma.

Y una voz del cielo: "Tú eres mi hijo querido, en ti me he complacido"» (*Marcos,* 1,9-11).

La redacción más antigua del relato del bautismo en *Marcos* configuró la entera escena como historia de vocación mesiánica o iniciación del ministerio mesiánico que concierne tan sólo al propio Jesús, mientras que los otros dos sinópticos sacaron de ahí una historia de revelación para los demás. El Espíritu de Dios, que viene sobre Jesús, debe ser interpretado como donación mesiánica del Espíritu (cf. *Isaías,* 11,1-9; 61,1-3). Con él está ligada la denominación de Jesús como «hijo de Dios», siempre en sentido mesiánico. La donación del Espíritu y la filiación de Dios tratan en ese texto de caracterizar a Jesús como el Mesías, el que realiza la salvación escatológica por encargo de Dios.

Mientras que no hay motivo alguno para dudar del hecho histórico del bautismo de Jesús por Juan, hay

que atribuir a la comunidad cristiana la reestructuración teológico-visionaria de la historia del bautismo. Con ésta quiso expresar la comunidad cristiana que el comienzo de la actividad de Jesús, mesiánicamente entendida, está en relación con su bautismo en el Jordán. Ya se ha hablado anteriormente sobre la relación de Jesús con Juan Bautista. Quizá sea lícito suponer que Jesús primeramente recibió de Juan un impulso realmente decisivo, y que luego fue más lejos que Juan, en un paso no menos decisivo, cuando le resultó claro que no el Dios que juzga, sino el Dios que salva constituía el verdadero contenido del mensaje escatológico.

Las tradiciones de los «relatos de la infancia» (*Mateo,* 1,18-25; *Lucas,* 1,25-38) contienen como motivo central tanto la donación del Espíritu como la filiación divina de Jesús, conectadas, por su parte, con la milagrosa concepción de Jesús por María. Según esta concepción, la entera existencia de Jesús está marcada desde el principio por su destino mesiánico; pero es ésta de todas maneras una concepción tardía.

Una función semejante podría tener también la «exclamación de júbilo» transmitida en la colección de dichos:

«En aquel tiempo respondió Jesús y dijo: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado esto a los sabios e inteligentes y haberlo desvelado a los humildes. Sí, Padre, tal era tu beneplácito.

Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo"» (*Mateo,* 11,25-27; *Lucas,* 10,21-22).

Este texto, que utiliza el lenguaje de los discursos apocalípticos sapienciales y de revelación, versa en primer lugar sobre la notable circunstancia de que los «sabios e inteligentes» se cierran al mensaje de Jesús, mientras que los «humildes», es decir, el pueblo sen-

cillo y demás extraños, lo aceptan; y reconoce ahí una especial disposición salvadora de Dios. La segunda parte describe a Jesús como el que sabe acerca de la paternidad divina de una manera exclusiva, igual que solo Dios sabe acerca de la filiación de Jesús, y precisamente esta especial relación de Jesús a Dios, caracterizada mediante las designaciones «Padre» e «Hijo», es también el contenido de la revelación de Jesús para los creyentes. Jesús es la revelación escatológica de Dios. Las distintas tradiciones coinciden en que no es posible comprender a Jesús de Nazaret sin su relación a Dios.

La dogmática cristiana de los primeros tiempos trató de captar esa relación a Dios con los conceptos de la metafísica griega. Nosotros debemos hoy partir de la historia, o sea, del hombre Jesús. Y a partir de ahí hemos de dejar sentado que la relación a Dios es tan fundamental para el mensaje y la persona de Jesús, que no hay posible acceso a Jesús si se pretende desengancharle de ella.

El mensaje de Jesús del reino de Dios incluye también un nuevo mensaje de Dios, que se manifiesta ante todo en el nuevo tono que Jesús confirió a la invocación a Dios como «Padre». Tampoco introdujo Jesús esta denominación enteramente de nuevo, ya que figura también en la tradición judía veterotestamentaria (cf. Salmo 102,13: «Como un padre se enternece por sus hijos, así se enternece el Señor por aquellos que le temen»). Particularmente característica es la invocación *Abba* en la plegaria de Jesús, invocación que, según Joachim Jeremias, «no tiene analogía en toda la literatura judía». Se trata de un modismo lingüístico cotidiano y familiar, semejante a nuestro «papá». En esa invocación se plasman los aspectos de lo habitual y familiar, al igual que de la confianza, de la franqueza, del acuerdo con el padre y de la disposición a su voluntad. Aparece ahí una notable diferen-

cia con respecto a la praxis judía. Pues en el judaísmo posexílico hubo un expreso temor a pronunciar el nombre de Dios en general. Solamente el sumo sacerdote lo pronunciaba una vez al año, en la fiesta solemne de la reconciliación. Fuera de eso se acudía a diversas perífrasis, tales como «Señor», «el que vive», «el Eterno», «Señor del cielo», «el Santo, loado sea», etc., o se acudía para referirse a Dios a giros pasivos. Ahí puede apreciarse la enorme distancia que se sentía con respecto a Dios. Por el contrario, en Jesús la invocación de Dios está caracterizada por una gran inmediatez y una ingenua confianza. Las palabras de Jesús sobre la oración que nos han sido transmitidas ponen de relieve ese tono absolutamente franco, espontáneo e incluso entremetido en el trato con Dios (*Lucas,* 11, 5-8.9-13; 18,1-3). Del mismo modo que para Jesús la voluntad salvífica de Dios es el más seguro punto de partida de su vida, así también Dios constituye para él aquel en quien puede uno confiarse y abandonarse de manera incondicional. Este Dios no es ya el supremo garante de una ley absoluta, a cuyas órdenes tiene que someterse el hombre sin chistar o a quien también el hombre puede manejar con ayuda de la ley, sino el Dios que sale al encuentro del hombre como amor redentor. El absoluto misterio que corresponde al pensamiento de Dios no queda con eso cancelado; más bien, al contrario, queda profundizado por el amor hasta el punto de que los momentos de lo irracional y de la angustia, al menos para Jesús, se eclipsan del todo.

El mensaje de Jesús sobre el Padre celestial sitúa la relación a Dios radicalmente bajo el signo de la confianza y del amor. En ningún modo se trata de romanticismo o de sentimentalismo, pues debe acreditarse frente al sufrimiento, a la injustica y a la muerte. La confiada relación a Dios como padre no está pensada como proposición doctrinal dogmática, sino como ofer-

ta de una posibilidad de vida humana, no desconectada de los sombríos problemas de la existencia. Mirada desde el mundo, esa relación a Dios se halla expuesta a la misma contradicción que el mensaje del reino por Jesús y que la fe en él. A pesar de eso, debe entrar el hombre en ella y vivir de la certidumbre del amor divino. Respecto a su propia persona, Jesús lo hizo así con entera seriedad hasta la amarga muerte de la cruz. Esta fue su oración en el huerto de Getsemaní: «*Abba,* Padre, todo te es posible; aparta de mí este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (*Marcos,* 14,36).

El hecho de que Jesús haya terminado su vida en el suplicio de la cruz no reposa sobre ningún ciego azar; está perfectamente alineado con su mensaje de salvación. Pues la noticia de una incondicionada salvación ha agudizado en el antiguo eón de un mundo caótico la situación de conflicto. Quien se hizo portador de ese mensaje debía contar de antemano con lo peor, pues ponía en cuestión las más diversas seguridades del hombre y de la sociedad. El mensaje del «Padre en el cielo» y de su amor se torna idilio edificante cuando no tiene la muerte ante los ojos. Por lo demás, Jesús llamó a sus adictos a vivir en igual sentido como «hijos de vuestro Padre celeste». Ciertamente Jesús es único en su filiación divina, pero ésta no es exclusiva, sino que también son «hijos de Dios» ejemplarmente todos los que aman a sus enemigos (cf. *Mateo,* 5,43; también *Gálatas,* 3,26-29; *Romanos,* 9,14ss).

Si la idea de Dios determina decisivamente cómo entiende y vive cada cual su propia vida, esto ocurre en modo especialísimo en Jesús. La certeza del propósito salvador incondicional de Dios no es en él una abstracta doctrina o un postulado ético; se convierte en praxis concreta. Jesús obró siempre de un modo en todo conforme con sus propias convicciones sobre la naturaleza de Dios y, encima de eso, pretendió mos-

trar a los hombres a través de su propia vida cómo es Dios en verdad. Sabía que era él quien debía superar en todo sentido la lejanía de Dios, abatiendo los muros que una tradición humana había levantado entre Dios y el hombre.

Con su absolutización de la Ley la justicia judía legalista no sólo había sometido la entera relación a Dios a un ordenamiento legal; constituía además un dato social altamente eficaz. En la Ley se tenía un criterio con el cual poder establecer quién pertenecía a la comunidad y quién no. Principalmente desde el tiempo de los Macabeos se puede observar muy bien la polémica contra los «sin ley», «sin Dios» y «sacrílegos», sobre todo dentro de los miembros del pueblo judío. Esa polémica ocupa mucho espacio en los textos de Qumrán. Con tales apelativos se denomina a los que por diversos motivos no se aplican a una rigurosa observancia de la Ley, como el pueblo ignorante de la Ley, o los que con su conducta pecadora se han colocado fuera de la comunidad de los justos, o quienes, como los publicanos, tenían trato permanente con los gentiles, por donde resultaban habitualmente tocados de impureza. Por otro lado, se polemizaba también contra la alta aristocracia, que colaboró con los dominadores extranjeros. Con estos últimos círculos, sin embargo, no tuvo Jesús contacto alguno. El alejamiento de Dios en toda esa clase de individuos era notorio. Con todo, Jesús se sabía enviado precisamente a ellos:

«Estando en la casa (del publicano Leví), vinieron muchos publicanos y pecadores y se sentaron a la mesa con Jesús y sus discípulos; pues había muchos y le seguían.

Los escribas del grupo de los fariseos, al verle sentado a la mesa con pecadores y publicanos, dijeron a sus discípulos: "¿Cómo puede comer él con publicanos y pecadores?"

Oyéndolo Jesús, les dijo: "No son los sanos quienes

necesitan del médico, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores"» (*Marcos*, 2,15-17).

Que Jesús haya sido comensal con publicanos y pecadores pertenece a los rasgos mejor atestiguados del Jesús histórico. «Acoge a los pecadores y se sienta con ellos a la mesa» (*Lucas*, 15,2). O también: «Mirad qué glotón y bebedor, un amigo de publicanos y pecadores» (cf. *Mateo*, 11,19). Él evangelio de salvación del próximo reino de Dios debe favorecer precisamente a aquellos que por sí mismos no pueden contar con que exista todavía alguna posibilidad de salvación para ellos, porque han sido borrados sin contemplaciones del censo de los «justos».

En el judaísmo era familiar la idea de que mediante la penitencia y las obras virtuosas es posible convertirse de nuevo y esperar el perdón de Dios. Lo específico de Jesús consiste en que ofrece la salvación del reino de Dios a los excluidos, sin aguardar semejantes méritos. Lo que levanta escándalo entre la gente virtuosa es el estilo y manera como Jesús se comporta respecto al perdón de los pecados, por cuanto que acepta sencillamente las existencias marginales, para ofrecerles una nueva oportunidad de vida sin ponerse primero a averiguar sobre su pasado. Y también el que no obligue otra vez a esos hombres a la antigua Ley, sino que simplifique radicalmente los mandamientos, de suerte que éstos sean practicables también en medio de una situación «impura». De los publicanos nunca exigió Jesús que abandonaran su profesión, y de los pecadores esperó tan sólo que se alejaran de la injusticia (cf. *Lucas*, 7,36-50; 18,9-14; 19,1-10; *Juan*, 8, 1-11).

Importa sobre todo atender al preciso papel que desempeñan las comidas celebradas por Jesús con sus discípulos y con publicanos y pecadores dentro de su total actividad. Apenas se encuentran en Jesús ni en el grupo

de los discípulos rasgos ascéticos. Tampoco el celibato de Jesús, al igual que el de algunos de sus discípulos, tiene un sentido ascético, sino escatológico. En aquel grupo reinaba una feliz avenencia, como en una buena fiesta o en un día de bodas (cf. *Marcos,* 2,18-20; también *Juan,* 2,1-11). No hay duda de que en el judaísmo la comida en común estuvo siempre rodeada de una aureola religiosa; nada tan natural para todo judío piadoso como las palabras de bendición sobre los alimentos y bebidas. Pero en Jesús adquiere la comida una significación ulterior y más importante, por cuanto que se sienta al lado de hombres con quienes un judío piadoso, que se atuviera con rigor a las prescripciones de pureza, nunca hubiera podido tener compañía. Esto constituía una provocación. Además de eso, la comida es para Jesús un signo del reino de Dios que llega (cf. las parábolas del banquete en *Lucas,* 14,15-24; *Mateo,* 22,1-14).

Si para Juan el Bautista constituye el bautismo de penitencia el acto simbólico característico, para Jesús debe decirse que en su mensaje la actitud simbólica característica es la comida, la fiesta de la mesa, en la cual como en un signo se representa la actualidad del reino escatológico de Dios. Esa actitud humana, de suyo ya central, se convierte para Jesús en signo típico de su propósito específico. En el banquete es festejada la común pertenencia al reino que viene. La tradición ha conservado ese momento en los relatos de multiplicación del pan (*Marcos,* 6,32-44; 8,1-10 *par; Juan,* 6,1-15), y está por completo en esa misma línea el que para la Iglesia primitiva la comida eucarística del Señor llegara a ser la central y «sacramental» acción del culto (*Marcos,* 14,22-25 *par; 1 Corintios,* 11, 23-26), siempre con la acentuación nueva, dada por la muerte y resurrección de Jesús, en el signo de la «nueva alianza». En esa comunidad de mesa con los proscritos y excluidos realiza Jesús de Nazaret en nombre de Dios

aquella comunidad que Dios quiere tener con todos los hombres.

A la provocación que semejante actitud significaba para los círculos piadosos respondió Jesús con diversas parábolas con el objeto de hacer comprensible su actitud y dirigir al mismo tiempo a los hombres piadosos la apremiante invitación a no cerrarse a tan importante signo. Así lo hizo en las parábolas de los trabajadores en la viña (*Mateo,* 20,1-15), de la «oveja perdida», de la «dracma perdida» y del «hijo pródigo»:

«Un hombre tenía dos hijos. El menor de ellos dijo a su padre: "Padre, dame la parte de tu fortuna que (como herencia) me corresponde". Entonces el padre partió sus bienes.

No mucho después el hijo menor convirtió toda su parte en dinero y se marchó a un país lejano. Allí disipó toda su fortuna en una vida sin control. Cuando hubo gastado todo, sobrevino una gran época de hambre en todo aquel territorio y se encontró en la miseria. Entonces fue y se puso a servir a un habitante de aquella tierra, que le mandó a sus campos a cuidar cerdos. A gusto hubiera llenado su vacío estómago con las bellotas que los puercos comían, pero nadie se las daba.

Entonces cayó en sí y dijo: "¡Cuántos jornaleros de mi padre tiene pan en abundancia y yo estoy aquí muriéndome de hambre! Marcharé, iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. No soy digno ya de ser llamado hijo tuyo. Colócame como uno de tus jornaleros". Marchó, pues, y acudió a su padre. Cuando todavía estaba lejos, le divisió su padre y la compasión se le apoderó; corrió a su encuentro, se le echó al cuello y le besó. El hijo, sin embargo, le dijo: "Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; no soy digno ya de ser llamado hijo tuyo". Pero el padre dijo a sus criados: "Pronto, traed el mejor traje y ponédselo. Ponedle un anillo en su dedo y calzado

en sus pies. Coged el ternero cebado y matadlo; vamos a festejarlo con una comida jubilosa. Pues mi hijo estaba muerto y ha vuelto otra vez a la vida; estaba perdido y ha sido encontrado". Y se pusieron a festejarlo.

Cuando el hijo mayor, que estaba en el campo, regresó y se acercaba a la casa, oyó música y danza, llamó a un criado y le preguntó qué era. Este contestó: "Tu hermano ha venido; por eso tu padre ha matado el ternero cebado, porque lo tiene otra vez sano y salvo". Entonces entró en cólera y no quería pasar dentro de la casa. Salió su padre fuera y le rogó. Pero él contestó a su padre: "Mira, hace muchos años que te sirvo y jamás he faltado a tus órdenes. Sin embargo, nunca me has dado ni un cabrito para que yo pudiera hacer fiesta con mis amigos. Pero como tu hijo ha vuelto a casa, ese que disipó tu fortuna con prostitutas, tú has matado en honor suyo el ternero cebado". El padre replicó: "Hijo, tú estás siempre a mi lado y todo lo mío tuyo es; tendrías que hacer fiesta con nosotros y alegrarte de que éste, tu hermano, que estaba muerto, haya vuelto a la vida, y de que estando perdido haya sido encontrado"» (*Lucas,* 15,11-32).

Este relato, tan circunstanciado en todos sus rasgos singulares, no puede ser referido a Dios de modo alegórico, sino que ha de ser entendido a partir de la situación de Jesús. En la actitud de Jesús para con los publicanos y los pecadores se hace aguda esa narración, porque precisamente Jesús se comporta con ellos de la mismísima manera que el padre con el hijo que retorna. En su propia humanidad —esto dice el relato— refleja Jesús la actitud divina para con el hombre. La gran fiesta que se organiza por el regreso del hijo menor contiene toda la alegría que reina allí donde el perdón divino del hombre es practicado y aceptado, allí donde prevalece la amorosa generosidad del proceder de Dios. Pero el hermano mayor, en quien reconocemos a los que ponen su justicia en la Ley, no quiere

entrar en la casa. Rehúsa participar de la común alegría y coloca por encima del amor su principio de justicia. Su fatalidad no reside en haber tenido un comportamiento equivocado, sino en que no es capaz de saltar sobre sí mismo para dejar caer su propio criterio y abrirse al gozo compartido.

En Jesús, con el anuncio de salvación y con la general amnistía divina, va aparejada la gran alegría que lleva al festejo común, en el que los hombres comenzarán a vivir de nuevo también entre sí. Pero hasta el día de hoy continúa resultando difícil a los justos comprender este punto central del mensaje de Jesús.

6. SENTIDO DE LOS MILAGROS DE JESUS

No cabe la menor duda de que a la imagen de Jesús que los evangelistas nos transmiten pertenecen también los milagros que obró: expulsión de demonios, curación de enfermos, resurrección de muertos y los llamados milagros sobre la naturaleza. Tampoco cabe duda alguna de que para el hombre moderno el acercamiento a esos relatos de milagros resulta particularmente duro. Si en tiempos antiguos constituyeron precisamente los milagros una prueba suficientemente impresionante del carácter divino de Jesús, en nuestros días, por el contrario, se tiende a dejar en paz todo eso y a considerar los milagros como esquemas representativos culturales propios del pensamiento mítico e imposibles ya de asimilar por el pensamiento científico.

Existe, en efecto, una tensión entre la creencia en milagros y la ciencia moderna junto con la comprensión de la realidad que ella determina, entre la experiencia del milagro y la configuración técnico-racional del mundo. La ciencia crítica de la historia está, además, interesada en hechos lo más fidedignos posible, lo que hace algún tiempo impulsaba a procurar demostrar apologéticamente la realidad histórica de todos y cada uno de los milagros contados de Jesús, tarea que por cierto resultaba en extremo difícil. O, partiendo de una comprensión fundamentalista de la Biblia, se creía que por el mero hecho de hallarse en ella unos milagros tenían que haber ocurrido exactamente así como se relataban. Según eso, Dios, con su omnipotencia, o Jesús, en cuanto partícipe del poder divino, ha irrumpido en el curso del universo y realizado semejantes cosas, que estaba siempre en su mano hacer, aunque de hecho sólo quisiera hacerlas en determinadas ocasiones.

Es preciso revisar a fondo las dos últimas interpretaciones mencionadas, no por abrigar dudas fundamen-

tales frente a la realidad de los milagros, sino porque el adecuado examen del texto bíblico conduce a un enfoque diferente. A este respecto tienen la mayor importancia las conclusiones que resultan del método de la historia de las formas. Este método ha investigado el género literario de los relatos de milagros y ha podido dejar sentado respecto a él que una serie de motivos que se presentan en tales narraciones, como la detenida descripción de la enfermedad y de su gravedad, los inútiles intentos de curación, el particular comportamiento durante la curación y finalmente la noticia del milagro, no se encuentran sólo en las narraciones bíblicas, sino también en las historias de milagros extrabíblicas, judías y helenísticas. Entre la multitud de relatos semejantes valga con aducir un relato prodigioso del santuario de Esculapio en Epidauro sobre la curación de un muchacho que era mudo:

«Había venido al templo en busca de ayuda a causa de su mudez. Cuando trajo su primer sacrificio y después de haber ejecutado las ceremonias de costumbre, dijo el sacerdote al padre del muchacho: "Cuando hayas alcanzado tu deseo, ¿prometerás que dentro de un año vas a traer la ofrenda debida en gratitud por la curación?" Entonces, de pronto, gritó el muchacho: "¡Lo prometo!" El padre se asustó y le dijo que hablara otra vez. El muchacho habló de nuevo y quedó curado desde aquella hora» [11].

Con pequeñas variantes podría esta historia figurar en los evangelios. Existe, pues, un esquema literario para tales narraciones, que fue recogido por la comunidad cristiana en la configuración de las historias prodigiosas de Jesús. Contribuyeron a él los modelos tomados del Antiguo Testamento, como el ciclo de milagros del Exodo o las historias de milagros de Elías y

[11] Cf. Nilsson, *Die Religion der Griechen* (Tubinga 1927) 89.

Eliseo, al igual que los motivos apocalípticos. Aparte de eso, en la transmisión de los relatos prodigiosos hay tendencia a la elevación progresiva de lo portentoso. Mientras que muchos relatos están trazados muy parcamente, otros dibujan con más pormenores el hecho milagroso. Puede observarse esta tendencia progresiva particularmente en el *Evangelio de Juan*. Procede, en primer lugar, de la necesidad de que mediante su exageración el milagro aparezca mayor y más importante; luego también del propósito apologético de presentar de manera convincente la superioridad de Jesús. Por lo demás, resulta interesante que se pueda advertir igualmente una tendencia contraria, sobre todo en el evangelista Mateo, que esquematizó buen número de relatos de milagros de Marcos. Para él se trata principalmente de comprender las narraciones portentosas como historias de fe con una intención doctrinal.

Si se presta atención a esos motivos literarios de las historias de milagros, tan patentes en los más diversos textos, entonces la pregunta de si todos los milagros ocurrieron en efecto tal como se nos cuentan pasa a un segundo plano. En cambio, se hace importante la cuestión de qué quieren decir esos relatos sobre Jesús y sobre su importancia, o sea, la cuestión sobre su contenido kerigmático. Debemos, en suma, comprender los milagros como parte integrante de la buena nueva de Jesús.

Están en primer término las diferentes descripciones globales, que producen la impresión de una extensa actividad milagrosa de Jesús. Véase lo que se dice en Marcos tras el relato de la primera entrada de Jesús en Cafarnaúm: «Llegada la tarde, después de la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y los poseídos, y la ciudad entera estaba ante la puerta. Y curó de las más distintas enfermedades a muchos enfermos y expulsó muchos demonios, y no dejaba a los demonios hablar, porque ellos sabían quién era» (*Marcos,* 1,

32-34; cf. 3,7-12). O en Mateo: «Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y males» (*Mateo,* 9,35). Pero estas manifestaciones globales no constituyen noticia histórica, sino resúmenes literarios de los evangelistas, que generalizan el material que tienen en las distintas tradiciones aisladas. A menudo, los tipos de milagro narrados corresponden a la situación representada en el evangelio.

Respecto a la cuestión de si el Jesús histórico realizó efectivamente milagros hay que responder de manera afirmativa en su generalidad, aunque de ahí no pueden extraerse conclusiones seguras para cada uno de los relatos. En la fuente de los discursos de Jesús se encuentra la lamentación sobre las ciudades galileas:

«¡Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida! Si en Tiro o en Sidón hubieran ocurrido los prodigios que han ocurrido en vosotras, hace tiempo ya que hubieran hecho penitencia con saco y ceniza.

Pero Tiro y Sidón recibirán en el juicio un trato menos riguroso que vosotras. Y tú, Cafarnaúm, ¿no te has levantado hasta el cielo? Serás precipitada hasta el infierno» (*Lucas,* 10,13-15; *Mateo,* 11,21-22).

Según estas palabras, las ciudades galileas de Betsaida y Cafarnaúm, junto al lago y también la de Corozaín, situada algo más arriba, aparecen como lugares en los que Jesús ha operado milagros y que serán castigadas por su cerrazón. En particular no podría dudarse de las expulsiones de demonios y de las curaciones de enfermos por obra de Jesús.

Mayores dificultades ofrecen para nuestra interpretación las historias de resurrecciones de muertos: la hija de Jairo (*Marcos,* 5,22-24.35-43), la joven de Naín (*Lucas,* 7,11-17), la resurrección de Lázaro (*Juan,* 11,1-44), las historias de comidas (*Marcos,* 6,32-44 *par;* 8,1-10 *par;* también el milagro de Caná en *Juan,*

2,1-11, pertenece a esta categoría) y los milagros efectuados sobre la naturaleza, que más propiamente han de verse como milagros de epifanía: el aquietamiento de la tempestad (*Marcos,* 4,35-41 *par),* la historia de Jesús caminando sobre las aguas (*Marcos,* 6,45-52 *par)* y su transfiguración (*Marcos,* 9,2-8 *par).* En relación con estos relatos hemos de contar en medida aún mayor con algo que vale de todas maneras para toda la tradición referente a los milagros: con que la fe pospascual, y principalmente la fe en Jesús resucitado, contribuyó de modo intenso a la formación de los diferentes motivos de tales relatos. Dicha transformación, con todo, no llegó a transformar al Jesús histórico en una entidad por encima del tiempo y ajena a la historia; incluso el *Evangelio de Juan* permanece ajeno a esa tendencia. Aunque su principal finalidad sea la proclamación de la buena nueva, los relatos prodigiosos permanecen estrechamente vinculados al marco geográfico de la actividad de Jesús. Por la índole de este trabajo hemos de renunciar por desgracia a discutir con más detalle cada uno de esos relatos, pues eso sólo podría ratificar lo ya dicho de una manera más precisa.

Las narraciones de expulsión de demonios ocupan en Jesús un puesto especial. Ya el primer milagro que Marcos refiere trata de una expulsión del demonio en la sinagoga de Cafarnaúm (*Marcos,* 1,21-28). También el aquietamiento de la tempestad en el mar presenta abundantes semejanzas con los relatos de exorcismos (*Marcos,* 4,35-41 *par),* ya que en ella Jesús impera al viento y al mar como a los poderes demoníacos: «¡Calla, enmudece!» Luego se encuentran en Marcos las dos grandes narraciones de los «poseídos de Gerasa» (*Marcos,* 5,1-20) y de la «curación del muchacho epiléptico» (*Marcos,* 9,14-29).

Para la comprensión de estas historias hay que partir del hecho de que los demonios, con su compleja jerarquía, en cuya cúspide figura Satán o Belial o Bel-

cebú, pertenecen al entorno vital de aquella época. En el judaísmo posexílico la creencia en demonios se había extendido con mayor fuerza que en el primitivo Israel. En el Antiguo Testamento sólo los encontramos marginalmente; constituyen con toda evidencia un elemento secundario y hasta tardío de la fe bíblica. Con su aparición, el mal en sus diversas formas es retrotraído a la acción de los demonios. En el lenguaje cifrado de la apocalíptica judía también los poderes mundanos paganos y sus jerarquías rectoras son decorados con rasgos demoníacos; el ejemplo más conocido es la «demonización» de Antíoco IV Epífanes (175-164 a. C.)., que se convirtió en modelo típico del anticristo. Las enfermedades se consideraban producidas igualmente por demonios, en particular aquellas que llevaban a la destrucción de la personalidad del hombre y que hoy incluimos entre las enfermedades psíquicas, como los casos graves de epilepsia.

En lo tocante al dominio de la demonología compartió Jesús muy estrechamente las ideas de su época. Con todo, también en esto su actitud se apartó significativamente de la de sus contemporáneos. No hay dato alguno que permita atribuir a Jesús una demonización de los poderes políticos, como sucedía en los apocalipsis. Tampoco presentó una doctrina sobre los demonios. Veía la acción de los poderes demoníacos sobre todo en la destrucción del hombre, y tenía conciencia de sí mismo como capaz de quebrar esa fascinación del demonio. Al compararlas con los paralelos judíos llama la atención que en las expulsiones de demonios por Jesús no hay salomónicos discursos mágicos o manipulaciones; obra únicamente mediante su palabra. Diversos textos nos informan sobre el significado de las expulsiones de demonios para él. En disputa con Jesús *(Marcos,* 3,22-27 *par),* le habían acusado los fariseos de estar él mismo poseído: «Está lleno de Belcebú»; y también: «Expulsa demonios por el poder

del príncipe de los demonios». En otras palabras: la expulsión de demonios realizada por Jesús no sería más que obra diabólica efectista. Según Marcos, respondió Jesús a eso con dos argumentos. En primer lugar, de manera negativa, diciendo que ningún reino, incluido el de los demonios, puede tener consistencia duradera si está dividido en sí mismo: «Si Satán se alza contra sí mismo y se divide, no puede subsistir y llega a su fin». Después, con una respuesta positiva: «Nadie puede entrar en casa de un hombre fuerte y arrebatarle sus posesiones si primero no ata a ese hombre fuerte; sólo entonces puede desvalijar su casa». La imagen quiere decir probablemente que con Jesús ha venido precisamente el que es más fuerte, el que puede atar a Satán para arrebatarle todos aquellos que estaban sometidos a su poder. Mateo y Lucas añadieron además a esta perícopa un dicho tomado de la colección de discursos:

«Si yo expulso demonios por Belcebú, ¿vuestros hijos por quién los expulsan? Ellos van a ser vuestros jueces. Pero si yo expulso demonios por el dedo de Dios, es que realmente el reino de Dios ha venido sobre vosotros» (*Lucas,* 11,19-20; *Mateo,* 11,27-28).

Según ese texto Jesús no tuvo la pretensión de ser exorcista único; había otros también en el judaísmo. Viene luego la pregunta de si en sus expulsiones de demonios operaba Satán o más bien Dios; no era posible en eso juzgar con criterios diferentes. Encima de eso —y tal es el punto decisivo— las expulsiones de demonios pertenecen para Jesús a los signos del reino de Dios a punto de llegar. Aquí, pues, en el contexto de su mensaje salvífico, tienen su lugar propio. Donde despunta el reino de Dios, el reino del demonio toca a su fin. Ahí surge la efectiva diferencia entre la acción de Jesús y la de los exorcistas judíos. Para él no se trata de actos sensacionales, sino del reino liberador de Dios. El poder salvífico del reino de Dios desarma

al reino del demonio y debilita la creencia misma en los demonios, de suerte que cabe decir que en su expulsión por parte de Jesús se produce la desmitificación, desdemonización y liberación de tabúes del hombre y del mundo. Es demoníaco todo lo que deifica al mundo y destruye al hombre, todo lo que le impide ser buena creación de Dios, criatura querida de Dios. Al ser el hombre libertado de la seducción del demonio, se le conduce a su verdadera humanidad querida por Dios; en eso se hace visible lo que Jesús entiende por salvación del hombre.

La relación interna existente entre el mensaje del reino en Jesús y los relatos de milagros perdura igualmente en vigor para los demás tipos de milagros de los evangelios. A este propósito aduciremos también, en vez de una multiplicidad de narraciones particulares, un texto de la colección de palabras de Jesús, el de la «cuestión del Bautista», que expresa ese hecho:

«Habiendo oído hablar Juan en su prisión de las obras del Mesías, envió algunos discípulos a preguntarle: "¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?"

Jesús les respondió diciendo: "Id y comunicad a Juan lo que habéis oído y visto: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, y a los pobres se les anuncia la buena nueva; y feliz quien no se escandalice de mí"» (*Mateo,* 11,2-6; *Lucas,* 7,18-23).

La pregunta aborda el problema de si Jesús, que se presenta no como ejecutor del juicio de Dios, sino como mensajero de su salvación escatológica, podía ser «el que había de venir» según las predicciones del Bautista, pese a que sus obras no coincidían en absoluto con lo predicho por él. La contestación de Jesús contiene una serie de alusiones al libro de Isaías (*Isaías,*

29,18; 35,5s; 61,1s), en que se habla de los portentos del venidero tiempo de salvación. Al *logion* evangélico podría perfectamente subyacer un dicho auténtico de Jesús, que contenía las citas escriturarias relativas al tiempo de salvación y la bienaventuranza final.

El punto más alto en la enumeración de los hechos salvíficos lo forman, sin embargo, no los milagros en sí mismos, sino la última formulación: «A los pobres se les anuncia la buena nueva». Las diversas categorías alegadas de milagros no son otra cosa que la concreta confirmación de que con el anuncio del reino por Jesús la salvación empieza ya. Tales categorías abarcan un catálogo casi completo de los milagros de Jesús. Si se atiende al texto del Antiguo Testamento aludido en esa relación, no puede persistir duda alguna de que los milagros que se relatan de Jesús no quieren ser sino presentaciones simbólicas, corporales y típicas de la salvación por él anunciada. Se nos indica que, de acuerdo con la concepción tanto de Jesús como de la primitiva Iglesia, la salvación ha de entenderse no puramente como redención del alma, sino como la redención del hombre entero. Dios quiere también la salvación corporal del hombre, su salud integral, su bien más amplio, y desde luego en todas las dimensiones humanas.

Ese carácter totalizante de la salvación humana todavía resalta con mayor fuerza al comprobar que Jesús dejó precisamente de realizar aquellos portentos que los grupos apocalípticos esperaban ostensiblemente del Mesías. La larga historia de las tentaciones en la colección de dichos de Jesús (*Mateo,* 4,1-11; *Lucas,* 4,1-13) muestra de manera llamativa que él apartó de sí como tentación satánica los signos mesiánicos de la apocalíptica, como la renovación del milagro del maná, la aparición gloriosa en el templo o el dominio mesiánico universal. En la actividad de Jesús lo que está en el primer plano es sencillamente lo humano mismo, la

redención del hombre. De ahí resulta sin artificio alguno la significación del mensaje de los milagros para nuestro presente. Con sus acciones simbólicas, Jesús no ha hecho desaparecer del mundo toda desgracia y todo mal. Pero ha indicado claramente una dirección válida para la fe en la salvación, la de que la mitigación y ulterior supresión de toda humana miseria, de la enfermedad, del hambre, de la ignorancia, de la esclavitud y de la inhumanidad de todo tipo constituye la permanente y más importante tarea del hombre para con el hombre.

Como conclusión hay que notar todavía que los relatos milagrosos en los evangelios son presentados además como historias de fe; particularmente impresionante es la del «muchacho epiléptico» (*Marcos*, 9, 14-29), en la que el diálogo sobre la fe entre el padre del niño y Jesús señala el momento cumbre de la narración:

«Jesús preguntó a su padre: "¿Cuánto tiempo lleva así?" El padre contestó: "Desde la infancia; y a menudo el demonio le ha echado al fuego y al agua para destruirle; pero si tú puedes hacer algo, ayúdanos y ten compasión de nosotros".

Le replicó Jesús: "¿Qué significa eso de si tú puedes hacer algo? Todo es posible para el que cree".

Entonces exclamó el padre del muchacho: "Yo creo, ven en ayuda de mi incredulidad"» (*Marcos*, 9,21-24).

En esta narración el verdadero milagro es la fe misma, y la curación del chico no es en el fondo más que el signo de la fe. En este lugar la fe no es entendida como un tener por verdaderas ciertas proposiciones, sino como un vivo y abierto confiar en la salvadora cercanía de Dios, que es experimentada en la presencia de Jesús. Esta fe, que lo fía todo en Dios, puede el hombre únicamente suplicarla a sabiendas de su incredulidad, de su deficiente y débil confianza, a fin de

que le sea otorgada por medio de Jesús. Pero cuando se da una fe así, entonces no se queda en un dato interior del alma, sino que invade todo el proceder del hombre y adquiere en su vida una configuración concreta.

7. ¿QUIEN ES JESUS?

Cuanto más intensamente se ocupa uno de investigar el Nuevo Testamento, la contestación a la pregunta de «¿quién es Jesús?» se hace no más sencilla, sino más difícil. Sobre todo si se procura no repetir simplemente de manera mecánica fórmulas tradicionales, que no es seguro que hoy sigan diciendo todavía exactamente lo mismo que significaron en otro tiempo, sino que se desea hablar de Jesús en términos tales que mediante ese lenguaje luzca un significado actual.

En nuestras reflexiones sobre el hombre histórico Jesús de Nazaret hemos tomado como punto de partida la suposición de que debe existir un acceso histórico a Jesús como a un hombre de nuestra historia, con la amplitud que para ello permitan las fuentes. En ellas hemos encontrado una serie de indicaciones que permiten conocer en cierta medida lo que Jesús hizo y enseñó. Pero cuando comparamos los testimonios sobre la doctrina y acción de Jesús con los que informan acerca de su historia en forma de datos precisos, entonces sorprende advertir que la tradición ha dejado muy de lado todo lo que no tenía que ver directamente con la obra singular de Jesús o con la «causa de Jesús». Unicamente ha retenido como materia digna de ser transmitida lo que tiene relación con ese asunto. Ahora bien, la persona y la causa de Jesús no se pueden separar una de otra; forman en todo momento una unidad correlativa.

Plantear el tema del hombre Jesús de Nazaret está, pues, justificado no sólo por razones metódicas, sino también por razones teológicas, puesto que en el Nuevo Testamento no hay ninguna proposición sobre Jesús que no se refiera a ese sujeto concreto y que hable de modo puramente especulativo sin retorno al Jesús histórico. Objeto del testimonio neotestamentario cristológico no es una esencia celeste que habitó la tierra

durante algún tiempo en ropaje humano, sino el hombre Jesús. El lenguaje tradicional de la «encarnación de Dios en Jesús» tenía clara conciencia de eso, pero en la piedad eclesial y en la teología se hallaba expuesto al peligro de no tomar bastante en serio a ese hombre en su contingente humanidad. El método histórico, por el contrario, no puede eludirlo; para él, Jesús hombre es y permanece el decisivo punto de arranque. Con su obra y con su historia sienta las bases para la cristología. Los diferentes títulos de grandeza, como «Hijo de Dios», «Hijo de hombre», «Mesías», «Señor», «Salvador», son denominaciones humanas que en el lenguaje de fe de la comunidad cristiana tratan de expresar el significado de Jesús. Es de notar, y se basa en una necesidad objetiva, que la comunidad tomó para aplicarlos a Jesús los más altos y plenos predicados que encontró en su mundo ambiente. La plusvalía que encierran esas denominaciones eleva la categoría de Jesús por encima de la de los demás hombres. Con todo, no debe olvidarse que todos esos conceptos, tomados en sí mismos, todavía no dicen nada preciso. No son tales conceptos los que nos manifiestan quién es Jesús, sino que Jesús confiere a esos conceptos su verdadero contenido. Además, no queda plenamente incluido en ninguno de ellos. Jesús es siempre más de lo que los diferentes predicados pueden expresar acerca de él. Por otro lado, en el curso de la historia ningún atributo de Jesús, ni siquiera el de «Hijo de Dios», estuvo a salvo de equívocos. La cuestión del hombre Jesús es ya importante para poder corregir los diversos equívocos posibles. El propio Nuevo Testamento manifiesta que tampoco para sus coetáneos era del todo sencillo encontrar una certera denominación para Jesús. El relato de la confesión mesiánica de Pedro *(Marcos, 8,27-30 par)* da cuenta de esa situación cuando Jesús principia por la pregunta: «¿Por quién me toma la gente?» Los discípulos responden espontáneamente:

«Por Juan el Bautista; otros por Elías y otros por alguno de los Profetas» (*Marcos,* 8,27s). Esto significa claramente que para los de fuera no había categoría alguna prefabricada que pudiera aplicarse a Jesús sin reservas.

En muchos aspectos, el porte de Jesús, sobre todo después de encontrar poco a poco algunos discípulos, se asemejaba al de un *rabí* judío que reúne alumnos en torno suyo. El tratamiento de *rabí* (maestro) se encuentra con bastante frecuencia en boca de diferentes personas que tienen relación con Jesús. De todas maneras nunca tuvo Jesús una sede doctrinal fija en la que permaneciera de modo constante; estuvo mucho de viaje con sus discípulos. No se dedicó con ellos al estudio de la Ley, y su pedagogía tuvo, por el abandono del método escolar exegético-casuístico, una fisonomía diferente que en los escribas judíos. La metódica y real libertad que visiblemente poseía el modo de enseñar de Jesús, su concisión y atinada seguridad en las expresiones, aspectos todos ellos que han sido muy pertinentemente conservados en la tradición, prestaban a esa pedagogía un particular estilo de autoridad que se percibía como obra del espíritu.

Si se atiende al contenido del mensaje de Jesús, la predicación escatológica del reino, entonces pasa a primer plano la faceta profética de su actuación. Jesús actuó como profeta escatológico, y no produce sorpresa que la denominación de «el profeta» haya sido tomada y referida a Jesús, toda vez que la expectativa de un profeta al fin de los tiempos, antes de la gran transformación, pertenecía al amplio repertorio de las expectativas apocalípticas de futuro. Pero Jesús no se presentó como profeta del juicio, según hizo todavía el Bautista, sino como mensajero de la voluntad divina salvadora. Los signos que él produce son los signos de la liberación y alegría finales. En su actuación despunta ya en el presente la salvación. Lo que diferencia a Jesús

de los antiguos Profetas, quizá con excepción del Déutero-Isaías, es que en él no se trata ya primariamente de promesas de futuro, sino del anuncio de un cumplimiento ya presente.

¿Apareció también Jesús como «Mesías» o, por lo menos, como aspirante a tal? ¿Tuvo una «conciencia mesiánica»? La comunidad pospascual reconoció en Jesús al rey del fin del mundo enviado por Dios, al Mesías. Este atributo pronto fue traducido al griego como *Cristós;* y en el ámbito lingüístico griego, donde la expectativa mesiánica no desempeñaba ya un papel fundamental, también pronto pasó a formar parte fija del nombre de Jesucristo. Los evangelios retuvieron con firmeza el hecho históricamente irrecusable de que Jesús jamás se adjudicó a sí mismo el título de Mesías; cuando Jesús es llamado «Mesías» o «Hijo de David», son siempre otras personas quienes utilizan la denominación. En el *Evangelio de Marcos* topamos con el notable hallazgo del «secreto mesiánico». En él permanece la mesianidad de Jesús oculta ante las miradas públicas; solamente los demonios delatan el secreto; pero cada vez se sigue de ello el mandato de callar. En la escena de la confesión de fe profiere Pedro por vez primera: «Tú eres el Mesías», a continuación de lo cual viene el primer anuncio de la pasión con la grave incomprensión de Pedro *(Marcos,* 8,27-33 *par).*

Si se atiende a las diferentes representaciones mesiánicas de carácter judío y además se toman como polo de comparación los movimientos mesiánicos zelotas, tal como Josefo nos los describe, entonces la diferencia todavía resulta más clara. La doctrina y la praxis de Jesús no correspondían a estas expectativas, y el rechazo que se da en Jesús de un derrocamiento por la fuerza del dominio romano le distingue netamente del movimiento zelota. Como también éste tuvo un singular significado y un carácter escatológico indudable, pudo ocurrir que se adosaran a Jesús las expectativas

mesiánicas. Quienes no advirtieran suficientemente la diferencia, debieron de considerar el movimiento de Jesús harto semejante al de los revoltosos grupos zelotas, tanto más que el ataque al ordenamiento existente de la Ley judía debió de aparecer para los celosos de la Ley como revolucionario.

Como «Rey de los judíos» y, por tanto, como pretendiente al título mesiánico fue designado públicamente Jesús por vez primera en el proceso ante Pilato. Ello sirvió de motivo inmediato para su crucifixión. En la confesión mesiánica de fe de la primitiva comunidad después de Pascua late siempre la conciencia de que Jesús es el Mesías crucificado y de que ahí precisamente se daba un grave escándalo para la sensibilidad judía. En un pasaje clásico *(1 Corintios,* 1,18s) lo expresa Pablo con toda intensidad: «Pero nosotros predicamos un Mesías crucificado, escándalo para los judíos y absurdo para los griegos» *(1 Corintios,* 1,23). Por su conexión con el Jesús crucificado y resucitado, el tradicional concepto de Mesías recibía un pliegue paradójico. Resulta muy difícil poder hablar de una «conciencia mesiánica de sí mismo en el Jesús histórico»; pero es posible comprobar con certeza cómo se llegó después de Pascua a la confesión mesiánica cristiana. A partir de ahí, retrospectivamente, las referencias a Jesús han sido vistas desde una luz mesiánica y la confesión mesiánica se ha introducido en la presentación de la historia de Jesús.

Hace algún tiempo podía leerse a menudo que Jesús, por razón de los equívocos políticos ordinariamente mezclados con él, había guardado gran reserva frente al título de Mesías o sencillamente lo había rechazado del todo, usando, en cambio, para ello el título apocalíptico y sin carga política de «Hijo de hombre» como misteriosa autodenominación. En él nos encontraríamos con la genuina autocomprensión de Jesús. En la cristología de los cuatro evangelios la designación «Hijo

de hombre» desempeña un importante papel, mientras que en la literatura epistolar del Nuevo Testamento, por ejemplo, en Pablo, no aparece en absoluto, reapareciendo de nuevo en el *Apocalipsis* de Juan. Se trata de un predicado de grandeza que tiene su sitio casi exclusivamente en la tradición que remonta a Jesús. El fondo apocalíptico de esta designación resulta incuestionable; el más antiguo pasaje donde consta es la visión de los cuatro animales y del Hijo de hombre en el capítulo 7 del libro de Daniel. Sin embargo, resulta en extremo difícil decir dónde radica el lazo de unión entre el hombre celeste de la apocalíptica y la tradición de Jesús. El estilo mismo del lenguaje es ya sorprendente; en los evangelios la denominación «Hijo de hombre» se encuentra únicamente en textos que han sido transmitidos como palabra de Jesús, pero en ellos habla siempre Jesús del Hijo de hombre en tercera persona, en una forma distanciada.

Suelen distinguirse tres clases de frases sobre el Hijo de hombre: las que hablan del Hijo de hombre que ha de venir, las que mencionan al Hijo de hombre paciente y, en fin, las que se refieren al presente y terrestre Hijo de hombre. Para la comunidad pospascual e igualmente para los evangelistas es claro que entre Jesús y ese Hijo de hombre existe identidad completa; para ellos Jesús es el hombre apocalíptico. Jesús es comprendido como el portador escatológico de la soberanía de Dios, como aquel de quien hablan los textos apocalípticos. El argumento frecuentemente propuesto de que, puesto que las frases sobre el Hijo de hombre solamente aparecen como de Jesús, debe aceptarse que Jesús habló de sí mismo como Hijo de hombre, aunque más tarde se añadieran a eso formulaciones representativas análogas por parte de la comunidad, es un argumento de gran peso. Sólo que Jesús no habría utilizado tal concepto como denominación propia, sino que lo habría dejado abierto. Como estrato más anti-

guo de las palabras sobre el Hijo de hombre suele reivindicarse el siguiente texto perteneciente a la fuente de los dichos de Jesús:

«Todo el que me confiese delante de los hombres será también confesado por el Hijo de hombre delante de los ángeles de Dios. El que me niegue delante de los hombres, a ése le negaré también delante de los ángeles de Dios» (*Lucas,* 12,8-9).

En esas palabras se distingue claramente entre Jesús y el Hijo de hombre. La confesión de Jesús tiene lugar aquí y ahora en el presente, y se afirma que de la confesión de Jesús depende el veredicto en el juicio último. La expresión «Hijo de hombre» tiene en este texto todavía su función apocalíptica cifrada. Entonces, pues, habría utilizado Jesús una formulación conocida, aunque no del todo corriente, para destacar que de la postura adoptada ante él, Jesús, depende la sentencia divina en el último juicio.

El concepto de Hijo de hombre es tomado también para subrayar la significación escatológica, decisiva y salvífica de Jesús. En este sentido puede decirse que en los evangelios sinópticos —algo diferente es en Juan— la denominación de Hijo de hombre sirve mejor que otras denominaciones para caracterizar a Jesús como el «hombre de Dios» escatológico. Por lo demás, también ahora encontramos un pliegue trascendental en la representación del Hijo de hombre que nos ha sido transmitida y, por cierto, en todos sus estratos. Una figura puramente visionaria en su origen enlaza con un hombre concreto y ve con ello modificado del todo su carácter. En particular, el anuncio de la pasión (*Marcos,* 8,31 *par;* 9,31s *par;* 10,33s *par*) une el concepto de Hijo de hombre con el misterio del sufrimiento de Jesús; tiene una función de desmitificación radical. Para eso ya no hay en absoluto paralelos de ninguna clase; pues ahí se habla de que en la pasión de Jesús

acontece la salvación escatológica. Si se menciona el Hijo de hombre también en referencia a la existencia terrestre de Jesús, eso ocurre precisamente en la línea de una historificación de los conceptos apocalípticos, tal como es típico para el cristianismo primitivo en conexión con la persona de Jesús. La cristología del Hijo de hombre es quizá el más notable ejemplo de que los sublimes predicados que se asignaron a Jesús resultaron definidos de nuevo totalmente por su persona e historia.

Ya hemos dicho algo sobre la filiación divina de Jesús. En la confesión cristiana de fe la denominación de Jesús como «Hijo de Dios» desempeña un papel tan dominante que para muchos «creer en Jesús» significa lo mismo que tener por cierto que Jesús es el Hijo de Dios y, por supuesto, en la aceptación de la doctrina posterior sobre la Trinidad. Pero tampoco aquí podemos empezar por los desarrollos doctrinales ulteriores, sino preguntar conforme al planteamiento en torno al hombre Jesús.

En el orden lingüístico hay que notar que el concepto de «Hijo de Dios» en los textos neotestamentarios no está modelado por la filosofía griega, sino por la comprensión bíblica de la revelación. «Hijo de Dios» es utilizado a menudo como denominación del Mesías, en conexión con el *Salmo* 2,7 (cf. también la promesa de Natán a David: *2 Samuel,* 7,14). O también el concepto expresa de algún modo la especial relación a Dios que Jesús tiene, con frecuencia en la forma absoluta del sustantivo «el Hijo»; con esto se vincula la idea de revelación: Jesús es el Hijo de Dios porque aporta el verdadero, válido y permanente conocimiento de Dios. En otra tradición, más afectada por el helenismo, la misión del Hijo por Dios sirve de expresión a la acción salvadora divina en la historia de Jesús. Cuando a eso se añade además la idea de preexistencia, según la cual Jesús es entendido como Hijo desde la eterni-

dad, entonces se produce una última legitimación teológica de la idea de revelación.

Pero ¿se vio acaso Jesús a sí mismo como «Hijo de Dios»? También aquí es preciso decir ante todo que Jesús no hizo de sí mismo el contenido y punto central de su predicación; no presentó acerca de sí doctrina alguna como Hijo de Dios. El *Evangelio de Juan* ocupa asimismo en este asunto un lugar de excepción, pero en él se trata de una reflexión teológica posterior sobre Jesús y no de la predicación del propio Jesús. En la predicación de Jesús el tema de la filiación divina suya en el sentido de una especial dignidad no aparece todavía de manera expresa. Dejando eso claro, debe, sin embargo, añadirse algo todavía: si aceptamos en Jesús, como antes se ha dicho, una especial experiencia de Dios, que sustenta todo su mensaje, y si tal experiencia de Dios se expresa en su buena nueva del «Padre celestial», entonces hay que aceptar también que Jesús se ha comprendido a sí mismo como «Hijo de Dios», ya que otra cosa resultaría contraria a la sana razón. Unicamente hay que cuidarse de introducir en esa autocomprensión lo que sólo teólogos posteriores habrían de decir acerca de ella.

Para el Nuevo Testamento la conciencia de sí en Jesús carecía de suyo de interés; no estaba interesado en una psicología de Jesús y en una filosofía de su conciencia. Lo que nos muestra es un hombre que vive desde la actitud profunda de Hijo de Dios, es decir, desde la confianza, el amor y la entrega; y eso es lo decisivo. Cabe acudir para eso al concepto de una existencial filiación divina, puesto que en Jesús era determinante la relación dialógica a Dios. Pero también ese predicado de «Hijo de Dios» está muy de cerca vinculado a la historia de Jesús, ante todo a su pasión y a su muerte en la cruz. La obediencia de Jesús hasta la muerte es en el testimonio neotestamentario una importante prueba de su filiación divina, de su radical

amor a Dios. A eso se añade que Jesús realiza su relación a Dios como amor a los hombres y como servicio salvífico a los hombres. Si Jesús se comprendió como Hijo de Dios, fue visiblemente de manera que de ahí dedujo las consecuencias prácticas de una proclamación liberadora de la salvación y de una acción de ayuda, de estímulo, de enderezamiento. Su filiación divina significaba no la elevación de su propia persona, sino el pleno poder liberador del amor a los hermanos.

Jesús es «Hijo de Dios» porque a través de él el amor radical divino ha tomado figura y presencia humana para estar en él presente en la historia como signo, como permanente promesa y como tarea. Plenamente en ese sentido habla Pablo de la «fe en el Hijo de Dios, que me amó y que se entregó por mí» *(Gálatas,* 3,20). Jesús es «Hijo de Dios» como el más humano de los hombres, como el que por ello mismo transcribió el oscuro concepto «Dios» a lo humano. A partir de ahí se entiende bien que la denominación «Hijo de Dios» obtuvo una extraña significación cuando, por obra de una interpretación metafísica, sufrió un sentido unilateral. Pues el acento de la solidaridad humana de Jesús, que subyace ciertamente a ese concepto —Pablo habla del «primogénito entre muchos hermanos» *(Romanos,* 8,29; cf. también *Hebreos,* 2,11ss)—, se esfumó muy pronto.

Como aquí no presentamos una completa cristología neotestamentaria, hemos de dejarla con esas breves explicaciones. La pregunta «¿quién es Jesús?» no se puede contestar simplemente con una fórmula lisa. La respuesta queda siempre ligada a qué experiencias realiza en su propia vida cada cual con Jesús y con su evangelio.

8. PASCUA Y FE

Con su mensaje quiso Jesús ganar a los hombres para las cosas de Dios, de un Dios amoroso, cuya causa, tal como Jesús la comprendía y enseñaba, no era sino la salvación y la vida del hombre. Los capítulos precedentes han conseguido ya quizá mostrar que existe una unidad, una conexión interna, entre el mensaje del próximo reino de Dios, la ética de Jesús, el concepto de Dios, el signo del reino divino y la propia persona de Jesús. En las fuentes relativas a Jesús se encuentran suficientes referencias que nos manifiestan quién era Jesús, qué se propuso y qué hizo. Como nota marginal valga decir que en el marco de esa presentación no todo ha podido explicarse con el debido desarrollo que de suyo sería necesario; había, con todo, que mencionar los temas más importantes.

Jesús no tuvo ciertamente intención de fundar una religión; la confesión de Yahvé único, a quien el hombre debe amar con todo su corazón, la reforzó Jesús una vez más expresamente en el mandamiento principal. El anuncio escatológico de la salvación no es imaginable históricamente más que sobre el fondo judío en la época de la apocalíptica. Lo que Jesús trajo fue la profundización escatológica de la fe bíblica en Dios en el sentido de una voluntad salvífica divina radicalmente entendida, la liberación de la religión y la ética de la angostura de una legalidad rígida y detallista, el quitar de en medio numerosos prejuicios y barreras que torcían la mirada hacia el hombre y su verdadera necesidad, el rechazo de una actitud que creía, mediante una multiplicación de las obras piadosas, aplacar a Dios o también deber sacrificar la vida humana por la causa divina. Frente a las instituciones religiosas del judaísmo, el sacerdocio y el culto del Templo, Jesús no polemizó, sino que las dejó de lado; en la tradición sinóptica apenas aparecen. La polémica de Jesús se dirige

ante todo contra los fariseos y principalmente contra su dureza de corazón e hipocresía. Pero no con carácter personal. Jesús no puso en duda que entre los fariseos existían hombres justos que habían comprendido lo que importaba. Su polémica alcanza fundamentalmente al sistema casuístico-legal del fariseísmo. Este sistema absolutizado conduce de hecho al hombre a descuidar las elementales necesidades humanas, sobre todo de misericordia y bondad, a causa de un ordenamiento reputado divino, porque cree deber trabajar por la causa de Dios con el celo de su justicia de la Ley. Al propio tiempo, el sistema favorece de hecho también la hipocresía, ya que con el hincapié en las obras de la Ley no sólo se conecta el propósito de una piadosa autoconfirmación y, por tanto, también de un reconocimiento social, sino que además una «justicia» así entendida rehúsa la solidaridad con los prójimos, en especial con los que han contraído alguna culpa, con los pecadores. La valla de la justicia del orden y de la Ley es de ese modo proyectada en Dios, y la libertad del amor divino, que precisamente acepta al pecador o, mejor dicho, a todos en cuanto pecadores, queda restringida al ámbito de su patrón de justicia.

«¿Te has de enfadar porque yo soy bueno?» *(Mateo,* 20,15). Con esta pregunta concluye la parábola de los trabajadores de la viña. Podría decirse que el mensaje de Jesús coloca al hombre precisamente ante esa pregunta. Pese a, o justo por tratarse de la recta relación con Dios, cuyo preciso criterio consiste a su vez en incluir el bien y salvación del hombre en todo orden, ella tocaba el incuestionablemente válido fundamento del sistema reinante de justicia. Desde Jesús se ha hecho imposible poner en discusión a Dios y al hombre. Sería desde luego altamente injusto pensar a este propósito nada más en la justicia judía de la Ley. Pues la legalización que en muchos aspectos ha vuelto ha pro-

ducirse en el cristianismo institucionalizado cae igualmente bajo la crítica de Jesús.

Aunque el mensaje de Jesús tiene su genuino lugar en el judaísmo, no se agota, sin embargo, en él ni es puramente una ulterior variante del judaísmo, sino que trasciende sus límites en numerosos puntos. Martin Buber lo ha señalado al decir: «Desde la juventud he sentido a Jesús como mi hermano mayor. Que la cristiandad le haya visto y le vea como Dios y redentor me ha parecido siempre un asunto de máxima seriedad que trato de captar por su causa y por la mía... Me resulta más cierto que nunca que le corresponde un importante puesto en la historia de fe de Israel y que este puesto no puede ser circunscrito por ninguna de las categorías usuales» [12]. Lo que en Jesús trasciende al judaísmo histórico de la época del segundo Templo y contiene ya importantes planteamientos de la fe cristiana posterior no puede, por tanto, ser atribuido sólo al apóstol Pablo o a la comunidad primitiva, por significativas que se estimen las modificaciones de la conciencia de la fe en esa comunidad pospascual. Con su mensaje y con su acción deparó el propio Jesús el estímulo decisivo para que la fe bíblica rebasara los lazos y límites «nacionales» y encontrara una nueva forma, susceptible de aceptación por todos los hombres.

Cuando se contemplan los diferentes planteamientos misionales, sobre todo del judaísmo helenista en diáspora, en los que el monoteísmo judío era absolutamente comprendido como religión general de la humanidad, tropieza uno también con los problemas insolubles que con respecto al carácter específico de la fe judía suscitó una actividad misional intensa. La Ley no quedaba reducida a la ética, sino que incluía además los numerosos tabúes de pureza y las prescripciones sobre alimentos, que se antojaban extrañas a los gentiles. El

[12] *Zwei Glaubensweisen,* en *Werke* I (Munich 1962) 675.

abismo existente entre el pueblo judío, con su particular autocomprensión, y los pueblos gentiles no se reducía con la sola conversión al judaísmo; en el *status* contemporáneo del pueblo judío no había caminos de acceso desde fuera. Si se quería adelantar algo en ese terreno era precisa una valiente y radical simplificación de la fe en sus instancias centrales y esenciales, una reducción de la Ley a unas pocas, válidas e inteligentes exigencias básicas. Justamente es lo que hizo Jesús con superior libertad y autoridad.

El mensaje de Jesús contiene aquel universalismo virtual que correspondía a las más profundas intenciones de la fe bíblica. En él tuvo fortuna el viraje dinámico hacia lo humano-universal, no con ayuda de alguna teoría universalista, sino por haber llevado al centro de su obra al hombre que espera su salvación de Dios. De cara a los diversos frentes y grupos partidistas del judaísmo, que ya conocemos, llama la atención particularmente que Jesús soslayara las falsas alternativas que entonces se daban, como la alternativa entre el pueblo santo de Dios y el poder pagano de este mundo, y la existente entre la distinguida comunidad de los justos y los grupos de pecadores, delincuentes, etc. Del criterio dualista de amigo-enemigo y de sus fatales consecuencias se mantuvo Jesús ostensible y plenamente exento. La tesis cristiana de que en Jesús la revelación bíblica alcanzó su más puro cumplimiento cuenta con un básico fundamento histórico.

Sin embargo, con su evangelio tuvo Jesús solamente un débil éxito. Los discípulos que consiguió venían sobre todo de Galilea y no pertenecían realmente a los grupos entonces influyentes en la sociedad judía; quizá algunos fueron zelotas. Los círculos rectores de Jerusalén, en particular la aristocracia sacerdotal, no aceptaron el evangelio de Jesús. En ello pudieron desempeñar su papel también las diferencias sociales entre la clase alta y el pueblo bajo, del cual procedía el pro-

pio Jesús y al cual se dirigió preferentemente. Jesús fracasó y terminó condenado como hereje y como pseudo-Mesías. Ante ese duro hecho no se puede pasar de largo; no constituye un fenómeno marginal que pueda dejarse entre paréntesis como una trágica casualidad.

El mensaje de la salvación divina y la muerte patibularia de su mensajero humano coexisten recíprocamente en una tensión insostenible. Los textos bíblicos han dejado persistir esa tensión en su entera dureza. Y todavía se agudiza más por la circunstancia de que de ella arranca irresistiblemente la pregunta: «¿Qué clase de Dios es éste que ha dejado hundirse así a su hombre?» La cruz de Jesús constituye la más cortante objeción no sólo contra el evangelio del inminente reino de Dios por él predicado, sino también contra el Dios redentor. La crisis radical de Dios mismo en el abandono de Jesús por Dios está en el centro del mensaje de la fe cristiana. Las señales de esperanza, de promesa y de confianza en la salvación que resuenan en el mensaje del reino de Jesús contraen por el hecho de la cruz una desarmonía para la que no hay ya solución.

O ¿la hay pese a todo? Pues el Nuevo Testamento contiene, sin embargo, también el anuncio de la resurrección de Jesús. Y la fe pascual, ¿no ha permitido contemplar el oscuro enigma de la cruz en una nueva luz que eclipsa lo demás? De hecho, los testigos neotestamentarios de la resurrección han comprendido la Pascua de Jesús como una respuesta o, mejor, como *la* respuesta a la cruz, aunque —y de esto pende todo— no como humana, sino como divina respuesta. Esto significa negativamente que aquella reducción que resuelve la fe pascual a un puro esquema hermenéutico de naturaleza histórica o psicológica no hace justicia al especial fenómeno de la fe pascual.

Ante todo, no hay otro remedio que atender aquí puntualmente a los testimonios neotestamentarios en

lo que dicen sobre la Pascua y en el modo en que hablan de ese acontecimiento. A ese respecto, lo primero que se observa es que la Pascua por ningún lado aparece como un producto de la fe de los discípulos, sino al revés: la fe de la comunidad pospascual de discípulos es el resultado inmediato de la Pascua. Por cualquier lado que se quiera entrar en el asunto, si uno se atiene a los testimonios y no especula con la historia, no se puede dejar de aceptar una experiencia radicalmente nueva de los discípulos frente a Jesús después de su muerte en la cruz, una experiencia en la cual la persona de Jesús les sale al encuentro con una viveza tal que fue entendida por la comunidad como vida eterna, divina, y formulada en el mensaje de la resurrección de Jesús por Dios.

El debate sobre la resurrección de Jesús ha deparado como resultado bien razonable que la Pascua no puede imaginarse como «hecho histórico». No se trata del retorno de un muerto al más acá. Con las apariciones espiritistas no tiene nada en común la Pascua. Se sitúa más bien en el ámbito de la auténtica teofanía, la que el hombre no puede fabricar, sino que le viene a suceder. La Pascua es el testimonio de que con la historia de Jesús en su entera tensión y en su enigma está vinculado el radical misterio de Dios, el definitivo sí de Dios; de que este Jesús se encuentra tan del lado de Dios que en adelante el concepto «Dios» no puede ya ser comprendido sin el nombre de Jesús de Nazaret y, a la inversa, que Dios en adelante ha de ser encontrado en la historia de este hombre y con eso en la historia del hombre en general. La Pascua no ha debilitado la cruz; antes, al contrario, la ha reforzado. Las esperanzas y las promesas que penden de Jesús permanecen ligadas a la cruz y por ella retienen su radical validez escatológica. La cruz de Jesús es la infalible raya divisoria entre la utopía y la esperanza escatológica.

Los evangelios muestran que la fe pascual llevó necesariamente a no suprimir la persona y el mensaje del Jesús histórico como algo pretérito, sino precisamente al contrario, a retenerlos y a preguntar renovadamente por el significado de su presente y de su futuro. Pascua es la confirmación del Jesús histórico, y en esa medida, también la legitimación teológica de la «cuestión del Jesús histórico».

II

QUE QUIERE JESUS HOY
CONSIDERACIONES SOBRE LA ETICA DE JESUS

1. LA PREGUNTA POR EL JESUS HISTORICO

Si nos aventuramos en la pregunta sobre lo que quiere Jesús hoy, debemos preguntar primeramente qué quiso de hecho el Jesús histórico de Nazaret entonces cuando vivió y para los hombres de su tiempo. De otra manera nos exponemos al peligro de manipular a ese Jesús, de comprometerle con nuestras representaciones y deseos, con nuestros propósitos y conceptos favoritos. El planteamiento de la cuestión histórica, por impopular que hoy resulte a menudo, tiene por función un crítico cerciorarse sobre sí mismo, sin lo cual el pensamiento humano, incluso el teológico, se torna ciego, autosuficiente, autoritario y supersticioso, o sea, lo contrario de la libertad espiritual y de la fe gozosa. Ciertamente es ineludible que en la reflexión retrospectiva sobre el anuncio de Jesús, según nos lo transmite el Nuevo Testamento, debamos, bajo responsabilidad propia, interpretarlo para nosotros, explicarlo, comentarlo y reflexionar a partir de él. Sin embargo, si alguien desde el principio se dispensara de ese fructuoso contraste hecho posible justamente por la distancia histórica, pretendería con ello de manera ingenua hacer de la propia imagen de Jesús, dogmática o crítica, pero sin la aportación de tal contraste, el criterio de lo que Jesús tiene que decirnos o no. La

palabra apócrifa que Jesús habría dicho a un hombre a quien vio trabajar su campo en sábado podría aplicarse también a nuestro trabajo: «Hombre, si sabes lo que estás haciendo, eres bienaventurado. Pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la Ley» [1]. La sinceridad del pensamiento se acredita en que no rehúsa, sino que admite lo extraño. La pregunta por Jesús conduce a un proceso didáctico de naturaleza peculiar [2].

[1] Cod. D, en *Lucas,* 6,4. Cf. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tubinga ³1959) 55.

[2] Para las ideas presentadas en esta sección, ante todo sobre la apocalíptica, me siento deudor principalmente de los trabajos de Martin Hengel *Die Zeloten* (Leiden/Colonia 1961) y *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969). Este último, sobre todo, ha abierto nuevas perspectivas para un enjuiciamiento de la apocalíptica, que podrían tener consecuencias también para la exégesis del Nuevo Testamento. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 2 vols. (Tubinga 1966), resulta muy útil como orientación para los problemas y literatura correspondientes; K. Schubert, *Die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu,* en *Der historische Jesus und der Christus ubseres Glaubens* (Viena-Friburgo-Basilea 1962; en breve aparecerá en esta colección con el título *Del Mesías judío al Cristo glorificado)* 15-101; *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum,* en *Vom Messias zum Christus* (Viena-Friburgo-Basilea 1964) 1-54; A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik* (Gotinga 1967). En general, debe decirse que el planteamiento apocalíptico-escatológico queda debilitado en la «interpretación existencial» de R. Bultmann, que presiona en una dirección todavía hoy operante entre los investigadores. Una de sus consecuencias es la concepción negativa y desfigurada de la «apocalíptica» en contraposición a la «escatología». Característico a este respecto es también M. Buber, *Prophetie und Apokalyptik,* en *Obras* II (Munich 1964) 925-942. Para la crítica de esta concepción véase también G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,* en *Judaica* (Francfort del Main 1963) 7-74 especialmente.

2. EL FONDO APOCALIPTICO

Es sabido que en el problema del Jesús histórico la investigación exegética se mueve en terreno difícil. Esta dificultad procede del género de los cuatro evangelios, que son nuestras únicas fuentes útiles acerca de Jesús. Los evangelios contienen la tradición de Jesús en forma no pura, sino interpretada. No se trata ahora de explicar el método técnico del planteamiento histórico. Hay que contar con amplias tendencias de tradición, con grandes líneas. Esas líneas permiten una afirmación más precisa sobre el género característico de la tradición procedente de Jesús. La cuestión de la autenticidad no es muy importante; y de todas maneras sólo puede ser resuelta de modo aproximado. Más importante es la comparación con el fondo judío.

En el actual estado de la exégesis va haciéndose cada vez más claro que la *interpretación inmanente* de los evangelios con su método de alfileres no es suficiente y a menudo se muestra incapaz de alcanzar proposiciones convincentes. La singularidad del mensaje y del movimiento de Jesús obtiene su nítido contorno más bien cuando se le contempla sobre el fondo de la «época apocalíptica» del judaísmo. Por «época apocalíptica» hay que entender el tiempo que va desde la insurrección de los Macabeos en el año 167 a. C. hasta la Guerra Judía, con el fin del segundo Templo, en el año 70 d. C.[3]. Los textos de Qumrán no sólo han

[3] Que se trata de una «época» especial del judaísmo lo vieron ya Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter:* HNT 21 (Tubinga 1926), y Hengel, *Judentum und Hellenismus,* lo fundamenta de nuevo. Este punto de vista era ya el de Flavio Josefo, *De bello judaico,* Ed. Michel-Bauernfeind (Darmstadt 1959-69) (véase también la edición de la Loeb-Classical Library [Cambridge-Mass. 1966-1968], texto y traducción inglesa de B. Niese). La prehistoria de la «Guerra Judía» habría comenzado con la insurrección de los Macabeos. En la terminología de los especialistas se había acreditado la designación de «judaísmo tardío», mientras

enriquecido enormemente la imagen de esa época, sino que han evidenciado igualmente la gran importancia de la apocalíptica durante todo ese tiempo. Hablar de una época unitaria está justificado porque ese lapso desde la sublevación de los Macabeos hasta la de Bar Kokbá muestra una serie de rasgos comunes, típicos, y presenta sus problemas específicos.

Se trata ante todo de la confrontación con el dominio extranjero, el «poder pagano de este mundo», es decir, con los poderes que en cada momento ejercen el dominio político sobre Judea o Palestina. Son primero los seléucidas y las tentativas de helenización; luego, tras el entreacto de los asmoneos y del rey Herodes el Grande, el dominio de los romanos. El enfrentamiento con el poder pagano, cuyo gobierno era juzgado por amplios círculos judíos como intolerable para el pueblo santo de Dios, constituye un problema constante de esta época. En él se engranan entre sí de manera compleja problemas políticos y problemas religiosos.

Como resistencia frente a las tendencias helenizantes bajo el reinado de Antíoco IV, habría ascendido considerablemente para los «justos» la importancia de la justicia de la Ley. Ahora comienza a darse el típico «celo por la Ley» y las tradiciones de los Padres, la rigurosa justicia de la Ley, tal como era practicada por fariseos y esenios [4]. Las leyes sobre alimentos y las

que K. Schubert querría introducir la de «primer judaísmo». Frente a ambas denominaciones, la de «época apocalíptica» parece objetivamente la más correcta.

[4] Hengel, *Judentum und Hellenismus,* 563: «Fracasada la tentativa de los reformadores helenistas de eliminar la "Torá", la evolución espiritual quedó precisamente fijada a la "Torá". Meyer, art. Φαρισαῖος, ThWNT IX.A. *Der Pharisäismus im Judentum,* 11-36. El fariseo aspira «mediante el aislamiento... a conseguir en la vida cotidiana la pureza... y la santidad que corresponde al sacerdote durante su servicio en el templo, y de esa manera hacer operantes los poderes de vida, en el más amplio sentido de la palabra, que brotan de la Ley», *art. cit.,* 15.

prescripciones de pureza (estas últimas, en su origen, regían casi sólo para los sacerdotes) cobran un carácter confesional. Se velaba celosamente por la santidad del Templo y de la ciudad santa de Jerusalén.

Por último, la apocalíptica, denominada con razón por Käsemann «madre de la teología cristiana» [5], con sus problemas de ardiente expectativa del futuro juicio del mundo y de la salvación final, con las esperanzas mesiánicas y con sus muy variadas representaciones, no puede ser considerada hoy como asunto simplemente de piadosos conventículos. Constituye, junto con la justicia de la Ley, la más importante corriente de la teología viva de esa época.

Los cuatro grandes partidos religiosos del judaísmo: el aristocrático-sacerdotal de los saduceos, el fariseo, los esenios y los zelotas, se inscriben de lleno en ese marco. Sus respectivas posiciones se determinan con bastante precisión según su actitud ante esos tres factores del dominio extranjero, de la justicia de la Ley y de la apocalíptica. Naturalmente se daban interferencias; para entender el complejo conjunto de esperanzas mesiánicas en el judaísmo hay que tener siempre muy en cuenta el entrecruzamiento de ambiciones o motivos políticos y religiosos. Quien entonces apareciera como maestro o profeta entraba ineludiblemente dentro de esa problemática, por más que tuviera un propósito «puramente religioso», no político.

Considerados sobre este fondo de la época histórica, el movimiento bautista de Juan y el movimiento de Jesús, que, según el Nuevo Testamento, estuvieron en muy estrecha relación recíproca, constituyen ante todo

[5] E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 82-104. «La apocalíptica es —puesto que la predicación de Jesús no puede estrictamente ser denominada teología— la madre de toda teología cristiana», *op. cit.*, 100. Véase del mismo autor *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, 105-131.

sencillamente una especial variedad de la expectativa escatológico-apocalíptica del judaísmo. Su específico carácter está en cómo Juan y Jesús asumieron ese pensamiento de la expectativa escatológica, en cómo lo interpretaron teológicamente y qué consecuencias prácticas sacaron de él. Tiene, por lo demás, plena validez el juicio de M. Hengel: «La historia del judaísmo palestino entre Daniel y Bar Kokba es una historia de sangre y lágrimas» [6]. Cabe aún añadir: una época de inseguridad religiosa, política y social, y una época de angustia.

Esta es, pues, la primera cuestión: ¿qué especiales contornos toma la escatología judaica en la predicación de Juan el Bautista y de Jesús? Como general presupuesto frente a ella, debe reconocerse lo siguiente: los destinatarios originales de esa predicación son en ambos personajes los judíos, el pueblo judío en su totalidad. En el contexto de su situación histórica dada, ni Juan ni Jesús pudieron pensar dirigirse con su mensaje a la humanidad entera, a judíos y paganos. Si se quiere aquí hablar de alguna universalidad, se trata básicamente de la totalidad del pueblo judío sin consideración restrictiva hacia los grupos especiales que había entonces en la sociedad judía; no de la humanidad en cuanto tal. Visto históricamente, el problema se presenta así: ¿por qué no se llegó en el judaísmo, pese al universalista monoteísmo de su fe en Dios, a una religión universal de la humanidad? Y ¿por qué únicamente con el movimiento derivado de Jesús se llegó a alcanzar tal resultado? [7]. Se trata aquí ante todo de una cuestión interna al judaísmo. Nos encontramos ante un mensaje históricamente dirigido y situado, no ante una verdad fuera del tiempo y de la historia.

[6] Hengel, *Judentum und Hellenismus,* 354.

[7] Sobre este punto véase Hengel, *Judentum und Hellenismus,* 569s.

3. NUEVO PLANTEAMIENTO EN JUAN EL BAUTISTA

De la búsqueda de una caracterización más precisa del género de predicación de Juan el Bautista resulta que en ella la expectativa escatológica toma un giro crítico frente al propio pueblo judío. Tomemos, por ejemplo, el texto que la colección de *logia* transmite como palabras del Bautista (*Mateo,* 3,7-10, y *Lucas,* 3,7-9):

«Decía a las multitudes que venían a él para hacerse bautizar:

"Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado que os libraréis de la cólera futura?

Dad frutos dignos de penitencia.

Y no os dejéis llevar del pensamiento: Nosotros tenemos por padre a Abrahán.

Pues yo os digo: Dios puede hacer hijos de Abrahán de estas piedras.

El hacha está ya aplicada a la raíz del árbol. Todo árbol que no dé buen fruto va a ser cortado y echado al fuego"».

El texto podría, en alguna medida, ser auténtico. Encontramos en él la representación escatológica del juicio final, la pregunta sobre quién podrá salir justificado en ese juicio, el pensamiento de la expectación próxima: es la consumación de los tiempos, el hacha está ya aplicada a la raíz del árbol, hay que obrar pronto antes de que caiga de golpe. Estos son lugares comunes de la apocalíptica judía. Pero tales lugares comunes son tomados y dispuestos de una manera altamente original. La idea de que todo Israel o los hijos de Abrahán iban a participar naturalmente de la futura salvación final estaba entonces muy difundida. El juicio era para los gentiles y para quienes, por blasfemos y sin Ley, formaban con ellos causa común. El juicio final aniquilaría a todos esos malhechores y consolidaría definitivamente a Israel en la merecida posición. En-

tonces Jerusalén será el lugar central del mundo y la «Torá» será la Ley universal. Que Dios iba a ponerse del lado de su pueblo era asunto decidido. Precisamente el texto del Bautista atiende a ese punto. Visiblemente, el Bautista no comparte esa ingenua (hoy diríamos triunfalista) expectación de futuro [8]. No están en juego los pueblos paganos, sino en primera línea el propio Israel. La idea de juicio aparece de pronto no ya como consuelo de los justos, que podrían verse satisfechos con el aniquilamiento de los enemigos de Dios, sino como exigencia de que Israel reflexione sobre su relación a Dios y se pregunte si es asunto conforme. Ser linaje de Abrahán no constituye ya garantía suficiente de salvación, pues Dios puede, si quiere, sacar de las piedras hijos de Abrahán. Esta imagen remite drásticamente a la incondicional y superior soberanía de Dios, que no se deja atrapar en las humanas representaciones de la salvación. A él sólo cabe acercarse con los frutos de la penitencia.

¿Qué ha ocurrido aquí? El conocedor del Antiguo Testamento tiene presente el viejo antagonismo entre los Profetas de salvación, que hablan al pueblo según su gusto, y los Profetas de desgracia, que anuncian la amenaza del juicio condenatorio. Cuando, por ejemplo, dice el profeta Amós: «El día de Yahvé es tiniebla, no luz» (cf. *Amós,* 5,18-20), realiza una torsión de la expectativa de salvación semejante a la que Juan el Bautista hace con la esperanza escatológica. Este me parece el punto decisivo de la escatología de Juan el Bautista. Lo importante no es que Juan, como todo el mundo de entonces, pensara apocalípticamente, sino que se apropia y configura el pensamiento apocalíptico de manera crítica, o sea, frente a las religiosas preten-

[8] Cf. J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien,* en *Vom Messias zum Christus,* 55-163; H. Braun, *Qumran und das N.T.* II, 1, y *Der Täufer, die Täufertaufe und die christliche Taufe,* 1-29.

siones de seguridad y poder de los justos de Israel. Ante Dios cuenta no la seguridad de sí mismo ahora y en el futuro, sino la conversión, la autocrítica. Con eso la idea de Dios recupera su antigua grandeza profética. La expresión de que Dios puede sacar hijos de Abrahán incluso de las piedras no supone un concepto mágico del poder divino. Cuando se habla de la conversión del hombre, entonces está en juego la libertad, en ningún modo la magia. La formulación aparentemente mágica sirve más bien para quitar toda magia a la expectación salvífica; la confianza en una salvación mágicamente imaginada queda del todo quebrantada.

En ese marco, la expectativa tiene también su puesto; sólo que recibe una nueva función. También la idea del próximo advenimiento del fin pertenece a los tópicos apocalípticos. Esto no puede ponerse en duda, incluso respecto al mensaje de Jesús. Habitualmente solía destacarse una diferencia, diciendo: la apocalíptica habría contado de antemano con el fin último; Jesús, en cambio, no procedió así, sino que a ciencia y conciencia dejó abierta la cuestión sobre el término final. Pero actualmente no podemos ya argumentar de esa manera; pues tampoco en la apocalíptica judía el contar con el fin último pertenecía incondicionadamente a la expectación, aunque aparezca de modo aislado aquí y allá. En la cuenta y cómputo del término se trata de un elemento secundario de la expectación, cuyo significado propio se oscurece cuando se plantea la cuestión del término. El conocido problema de si Jesús se equivocó al compartir la expectativa inminente del fin, así como las notables discusiones exegéticas y teológicas que ahí se enganchan, es, como en seguida veremos, una funesta incomprensión de esa expectativa. Los judíos piadosos enlazan con la inminente expectativa escatológica la esperanza en el cercano fin de los tiempos de vejación. A menudo se olvida que la apocalíptica tiene detrás de sí un fondo muy duro y san-

griento. Creció a partir de la persecución religiosa y, casi diríamos, del martirio. La expectativa inminente no es otra cosa que el ardiente deseo de que el tiempo de la persecución y toda la miseria a él ligada puedan encontrar pronto término. Ese deseo se eleva hasta la visión grandiosa del fin de toda aflicción humana, de toda necesidad y opresión, de la guerra, de la miseria y del padecimiento; y, positivamente, hasta la idea de un reino mesiánico y pacífico por venir, del feliz reino de Dios.

A todo eso se añade la definitiva victoria de los justos. En Juan el Bautista también este pensamiento queda radicalizado y sometido a flexión crítica, de la siguiente manera: lo que primeramente importa no es esperar del futuro el final de toda necesidad; lo decisivo es más bien la conversión hoy, aquí y ahora. Ahora debe ya el hombre comenzar a dar frutos de penitencia, nuevas obras buenas. La idea de expectación se torna así apelación religiosa y ética.

Para los justos oprimidos, la inminente expectativa servía de confiada máxima de perseverancia: tal era su primer y original sentido. Así se remitían al final de toda miseria, superada por una pronta y portentosa irrupción divina. Todavía durante el asedio de Jerusalén por los romanos en el año 70, cuando en la ciudad no había nada ya que comer, se esperaba la milagrosa salvación del Templo [9]. Este rasgo mágico lo elimina Juan el Bautista de la expectación. Del dogma apocalíptico hace una llamada urgente sobre la conducta humana, un llamamiento a la acción.

¿Dónde está, pues, lo específico del nuevo planteamiento apocalíptico de Juan el Bautista? Primeramente en la radical simplificación del universo de representaciones apocalípticas. Una comparación con la literatura apocalíptica permitiría comprobar como final resultado

[9] Flavio Josefo, *De bello judaico* VI, 285s.

todo lo que queda eliminado en el Bautista. Luego, en la flexión crítica de la apocalíptica frente al pensamiento judío dominante. Con ello, la idea de Dios, en conexión con la idea de juicio, recobra su seriedad profética. El propio Dios pone en cuestión toda ingenua seguridad religiosa; se enfrenta radical y críticamente al hombre en la medida misma en que éste trata de permanecer sin crítica. Y, por último, la expectativa próxima es interpretada en Juan éticamente a partir de la idea de juicio. Quien confía en el futuro no ha de obrar en su expectación como si el proceso histórico de todas maneras hubiera de llegar a un feliz fin, sino que decide y contribuye él mismo a ese futuro con su acción, al menos para sí propio y también, puesto que la acción ética incluye una conducta social, para sus prójimos.

4. LO ESPECIFICO DEL MENSAJE DE JESUS

Esta nueva comprensión de la escatología, tal como, a mi entender, aparece por primera vez en Juan el Bautista, constituye el más próximo e inmediato antecedente del mensaje de Jesús. En efecto, el Nuevo Testamento pone de manifiesto que el movimiento del Bautista representa el más importante punto de conexión del movimiento de Jesús y que ambos movimientos toman dentro del marco del judaísmo una posición particular. Si Jesús hubiera tenido algún contacto con los esenios, es apenas comprensible por qué los testigos neotestamentarios tenían que haberlo silenciado. Las relaciones de Jesús con los fariseos tampoco quedan disimuladas. Por lo demás, la conexión con Juan el Bautista fue experimentada ya por la primitiva Iglesia como problema; pese a ello, no se intentó escamotearla.

¿En qué medida llega Jesús más lejos que Juan el Bautista? *Esto es a la vez preguntar por el núcleo objetivo* determinante del mensaje de Jesús, por el aspecto suyo fundamental o por el armazón que rige todo y desde el cual debe también entenderse su ética.

La primera e inmediata respuesta ha de ser, sin duda: en el centro del mensaje de Jesús está el concepto de la *basileía toû Theoû,* del reinado o reino de Dios: «El reino de Dios está muy cerca» (*Marcos,* 1,15; *Mateo,* 4,17; *Lucas,* 10,9.11). El «está muy cerca» o «se aproxima» enlaza el mensaje de Jesús del reino de Dios con la idea de una expectación próxima, tal como ha sido expuesta antes [10]. La significación esca-

[10] E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie,* 99, opina: «Ocurre, pues, que Jesús, a partir del mensaje apocalípticamente determinado del Bautista, no configuró su propia predicación mediante la apocalíptica, sino que proclamó la inmediatez del Dios próximo». Del «Dios próximo» también

tológica del concepto de reino de Dios está fuera de duda. Según *Mateo,* 3,2, de todas maneras, también Juan habría hablado ya de la cercanía del reino de Dios; con todo, eso parece más bien un añadido del evangelista Mateo, tratando así de resaltar la conexión entre Juan y Jesús. La diferencia decisiva podría formularse así: mientras Juan el Bautista enlazaba la espera próxima con la idea de juicio (aquí estriba desde luego el criterio determinante tanto de la exigencia de conversión cuanto del bautismo de penitencia), esta idea del juicio sorprendentemente pasa a segundo plano en Jesús. En vez de ella, para Jesús la inminente expectativa se conecta con el reino de Dios, un reino clara e inequívocamente entendido como salvación universal, como suma y esencia de la vida, de la felicidad y de la alegría para los hombres. En el concepto del reino o reinado de Dios están incluidas indisociablemente entre sí tanto la salvación general como la del individuo. El reinado de Dios es la promesa de la grande y definitiva felicidad, la consumación del mundo y del hombre. En él se da una peculiar gradación y promesa, cuyo significado real hemos de esclarecer.

Cuando Jesús habla de la inminencia del reinado de Dios no trata con ello de enriquecer en algo, de modo teórico, nuestro conocimiento acerca de Dios. Hablar de Dios era cosa corriente en el judaísmo. Lo que había que pensar y que representarse bajo el nombre de Dios estaba definido por una tradición lingüística de varios siglos. En Jesús lo nuevo está en *cómo* habló de Dios, en *qué* lenguaje utilizó sobre ese Dios. Hablando con precisión: cómo y con qué intensidad actuó el testimo-

habló el Bautista a su manera, de modo que la cuestión decisiva está en la manera de hablar de tal Dios cercano: en Jesús se halla en primer plano la incondicional voluntad salvífica de Dios. Para el problema del anuncio del reino por Jesús, cf. en general R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo [1]1959).

nio de Jesús sobre Dios en una situación social y humana. Que ese nuevo lenguaje sobre Dios dejó inquietos a los grupos dominantes de su tiempo es algo que sabemos bien por el Nuevo Testamento; fue percibido como un desafío y hubo la correspondiente reacción. De ahí podemos deducir que el hablar de Dios no puede permanecer en absoluto exento de consecuencias; que opera modificaciones, que puede y quizá debe tener consecuencias para el hombre.

Para nuestros oídos, el concepto de «reinado de Dios» suena un tanto autoritario. Detengámonos un poco en ello. Jesús entiende por ese reinado, desde luego, no la sujeción violenta y opresiva a un déspota divino, sino el poder realmente indisponible que emancipa, salva y hace libre al hombre; que le libera de la tiranía de poderes extraños. Alegría, paz, vida, confianza, felicidad, buena fortuna y amor son los conceptos que interpretan el reino de Dios en la acepción de Jesús. Hemos de hablar, pues, con mayor precisión del reino liberador y gratificante de Dios. No podemos dejar de postular en el propio Jesús una básica y original experiencia de Dios, en la cual Dios se le mostraba como el poder que radicalmente ama y libera al hombre. Para una libertad creadora como la de Jesús, que a una serie de problemas, como el del tributo al César, el de la Ley, el de la discriminación social, el de los enemigos, etc., aporta respuestas tan soberanas que todavía hoy vigen como máximas, no existe en absoluto paralelo alguno en el judaísmo de entonces. Cuando de las fuentes judías se pasa a los evangelios se tiene la impresión de que en ellas siempre se tocan los grandes problemas al estilo del mero aficionado, a tientas, con cierta torpeza, mientras que en los evangelios, en dos o tres frases, se abren de par en par las puertas; Jesús depara efectivamente soluciones operativas y de gran alcance. La decisiva base que lo hace posible consiste, sin duda, en la nueva certidumbre de

Dios que Jesús presenta en su persona y en su vida. Para Jesús, Dios se determina fundamentalmente como la voluntad salvífica absoluta o el poder salvador absoluto; por tanto, como el fundamento de una absoluta confianza y un amor absoluto, que se expresa de modo explícito en la relación padre-hijo. Nada de esto era evidente. Jesús no vivió en un mundo alegre y grato; los evangelios nada tienen que ver con el romanticismo. En el mundo de Jesús había odio, violencia, injusticia y opresión, impotencia y angustia tan presentes y activas como ahora. Pero con sus discursos del reino de Dios no trasladó Jesús la salvación a un futuro indeterminado, sino que la conectó con el llamamiento, ya para el presente, en medio de un mundo marcado por la desgracia, a pensar, vivir y obrar desde una definitiva y confiada seguridad de salvación.

El reino de Dios en el sentido propuesto por Jesús sólo empieza a ser correctamente comprendido cuando junto con él se piensa en su negación y oposición, en ese conjunto de desgracias que el Nuevo Testamento perfila a menudo con el concepto de «este mundo maligno». De este horizonte inmediato de experiencia, que incluye toda la existencia social y política, no resulta de suyo ningún motivo suficiente para una certidumbre de salvación tan incondicionada. Una certidumbre así, que capacita para la confianza radical y para la esperanza firme en el mundo y para el mundo, debe estar más hondamente fundada, y su última fundamentación estriba en la convicción del reino liberador de Dios, que debe entrar en vigor en el mundo.

Aunque, según varias parábolas de Jesús, sobre todo las «parábolas del crecimiento», el reino de Dios y su venida definitiva no dependen del humano querer y disponer, sino que son presentados como misterio de la acción divina (aquí está una precisa diferenciación frente al activismo zelota), en ningún modo se trata de un acontecimiento mágico. Al menos con su propia

conducta manifiesta Jesús cuáles son sus consecuencias.

Puede perfectamente decirse que no es posible captar nada de Jesús ni de su voluntad si se prescinde de su relación a Dios. Tanto es así, que muchas representaciones tradicionales de Dios tornan extremadamente difícil hacerse recta idea de la fe en Dios según Jesús. Lo más destacado es que en las palabras y los actos de Jesús se hace Dios actual porque viene a tocar los problemas humanos, de suerte que se manifiestan nuevas y sorprendentes posibilidades. Contar con el reino de Dios en el sentido de Jesús significa mirar el hombre, el mundo, la vida según sus últimas positivas posibilidades, según incluso su consumación escatológica, por muy en contra que todo eso se encuentre de las apariencias. Podría aquí tomarse la formulación de R. Musil [11] de que, junto al sentido de la realidad, se introduce y se hace preponderante el sentido de la posibilidad. Tal como Jesús lo refleja, Dios no es la justificación de lo existente, sino la justificación de una modificación para bien. Las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña se refieren sobre todo a hombres o grupos que se sienten alcanzados por la miseria y la opresión presente y que aspiran ardientemente por un cambio radical.

[11] R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Hamburgo 1952ss; se acaba de traducir al español: *El hombre sin propiedades, Barcelona 1972-73), cap. 4:* «Del mismo modo que hay un sentido de la realidad, debe haber también un sentido de la posibilidad», 16ss.

5. LA «METANOIA» COMO RESPUESTA

La aceptación de la certidumbre de la salvación escatológica, imposible de deducir de la experiencia del mundo o de la experiencia social y política, y dirigida al futuro prometido, significa siempre para el hombre una modificación de su conciencia y de su vida. Se trata del concepto de *metanoia,* de conversión, o también, como antes se decía, de penitencia.

En la tradición fue entendido el concepto de penitencia de manera moralista, por donde quedó también desvalorizado y trivializado. Debemos hoy volver de nuevo a ese concepto de *metanoia* para desentrañarlo otra vez y hacerlo fecundo. Mientras que el concepto profético de conversión en el Antiguo Testamento significa la orientación del hombre a Yahvé, el retorno a una relación de alianza, en el judaísmo la conversión, entendida como penitencia, adquiere un sentido intensamente legalista. En Juan encontramos una comprensión de la conversión escatológicamente marcada; se trata de prepararse al inminente juicio final y de sacar de ahí las pertinentes consecuencias. También en Jesús tiene la conversión un significado escatológico. Pero en la medida en que se conecta con el reino de Dios que viene toma un nuevo acento; constituye el viraje decisivo hacia un futuro salvador, y eso en tanto en cuanto se acoge sin reservas el evangelio de la divina voluntad de salvación. La *metanoia* es así el vivir en abierta y fundamental disponibilidad a la prometida salvación definitiva, incluso contra las desdichadas experiencias del presente. Además de esto, se trata también del coraje de movilizar toda relación y situación humana a la luz del futuro prometido, de contemplarla en su posibilidad de salvación y, en lo posible, de modificarla a ese fin.

La significación de todo eso se deja explicar muy

bien con una historia del *Quijote* [12]. Dice la anécdota que cierto día llegaron don Quijote y Sancho Panza a una casa de citas. Don Quijote, que tampoco en esa situación se podía permitir desviarse de su habitual comportamiento como noble y altivo caballero, dio a las chicas de la casa un trato de damas aristócratas. Con el resultado de que las mujeres poco a poco entraron en el juego y también ellas se comportaron con don Quijote como nobles damas. En la medida en que uno deja de encerrar al mundo y a los hombres en sus peores y negativas posibilidades, sino que cuenta con sus posibilidades positivas y apela a ellas, consigue con ello orientarlos hacia un futuro salvador.

El concepto de «conversión» casi siempre es comprendido en sentido moralista-legal o también ideológico. Frente a un concepto así de conversión, que corresponde a prácticas harto conocidas en el pasado y en el presente, y cuya más significativa forma se da en el lavado de cerebro ideológico, nos sentimos alérgicos con todo derecho. Las modificaciones de conciencia y de conducta que se producen en la *metanoia,* cuando ésta se entiende según Jesús, quedan falseadas si bajo ellas se buscan rastros moralistas o ideológicos. Si se atiende bien al proceder de Jesús, sorprende ante todo que Jesús jamás aguardó de los hombres una confesión de sus pecados, que ante los fallos humanos nunca reaccionó con indignación (salvo ante la hipocresía farisea, ante la que reaccionaba con cólera), y que en ninguna ocasión condenó a nadie. Relativamente pronto, como ya se ve en el *Evangelio de Juan,* se atribuyó a Jesús un sobrenatural conocimiento del hombre; a mí me parece más correcto decir que el dudoso pasado de un hombre no interesó a Jesús en todos sus detalles; cuando se habla sobre el pasado, como en el caso de la adúltera, es tratado siempre con

[12] *Don Quijote,* libro I, cap. 2.

gran discreción y recato; es un asunto en el que no hace falta realmente insistir.

A la gente que a él acude la acoge Jesús sin prejuicio alguno y le abre la posibilidad de una nueva vida; lo decisivo es que traigan una disposición a confiar, a la promesa de salvación. Eso se muestra especialmente en el proceder con publicanos y pecadores, a quienes la sociedad judía impedía las verdaderas oportunidades de vivir. Al hacer con ellos Jesús caso omiso de los veredictos y normas religiosas, morales y sociales, establece un signo. No restringe la voluntad salvadora de Dios a la comunidad de los justos, sino que la amplía a todos, pues no tiene fronteras. Y cuenta con que una confianza, una donación y un amor, que se entregan fiel e incondicionalmente, serán capaces de suscitar también confianza y amor. La nueva oportunidad que aquí se proporciona no es la que ofrece el «justo» al pecador, poniéndose a contemplar qué hace éste ahora, sino la del amigo que dispone todo lo necesario para otorgar al otro confianza, la que necesita para llegar a su vez a confiar; entonces podrá encontrar su camino. Vista así, se trata de hecho de una conversión a la fe; y eso a partir de la desconfianza, de la ansiedad, de la inseguridad que se cierra al exterior. Se trata de un proceso humano muy profundo.

Personalmente no experimento vacilación alguna en manifestar que una actitud tan libre de prejuicios la he encontrado en la más reciente historia en Siegmund Freud, cuyo método analítico empalma con el espíritu de Jesús mucho más que la mayoría de los libros antiguos de teología moral. En Jesús, el hombre no es constreñido de nuevo a un abstracto ordenamiento legal ni le otorga ningún nuevo sistema.

Cuando se considera la figura del apóstol Pedro en el Nuevo Testamento, antes y después de pascua, no se tiene la impresión de que este hombre se haya transformado esencialmente en sus cualidades humanas;

permanece tanto antes como después en varios aspectos una personalidad problemática. No obstante, había quedado transformado por el encuentro con Jesús.

Si se estudia el lenguaje de Jesús, principalmente el de las parábolas, se encuentran en él muy pocos dogmatismos y apenas pensamientos teológicos para los que no hubiera también paralelos en el judaísmo; hay que exceptuar la figura lingüística del «Padre celestial», que tiene su contexto en la vida de Jesús. Lo importante es más bien que la irradiación humana de la persona de Jesús podía ayudar a la fe [13]. Jesús no se contentó con enunciar y establecer nuevas exigencias que debían cumplirse, sino que al propio tiempo se preocupó por las condiciones humanas básicas de su posible realización. Por eso no es lícito decir que Jesús aparece en sus exigencias como un señor que ordena; más bien hay que decir que él es el amigo que ayuda a los hombres a hacer la voluntad de Dios. Si no se quiere caer en un fariseísmo legalista, la cuestión por las condiciones humanas para una conducta humana no puede ser pasada por alto. La projimidad, el estar con los hombres, a que aquí indudablemente se alude, sería entonces principalmente el camino común en la búsqueda y en la marcha con los hombres, para descubrir juntos en la fe y en el amor las genuinas posibilidades de vida; así podría hoy interpretarse la idea de seguimiento o imitación.

Tal vez ahora esté algo más claro en qué dirección apunta la *metanoia*. La aceptación global de la promesa divina de salvación puede, sin duda, ser comprendida como «opción fundamental», como irrepetible decisión de fondo. Con todo, tiene mucho que ver con un camino o un proceso, manifestado por Lutero cuando decía en su célebre primera tesis que la entera vida

[13] Cf. G. Ebeling, *Jesus und Glaube,* en *Wort und Glaube* (Tubinga [2]1962) 203-254.

del cristiano debía entenderse como penitencia [14]. Ese camino no excluye ni los reveses ni los fallos; por otro lado, está abierto a nuevos puntos de vista y hace posibles las modificaciones y revisiones. Hay que rechazar un concepto rígido y legalista de la *metanoia;* la *metanoia* viva es un proceso educador siempre inconcluso. En ese proceso la instancia de la crítica tiene una función tan importante como la de la fantasía productiva y creadora, nacida del amor. Así considerada, la modificación decisiva, a la cual siempre se torna, es la conversión de la Ley y de la legalidad al evangelio; es decir, del endurecimiento y la tenacidad a la libre y abierta movilidad, a la disponibilidad que se deja interpelar por nuevos hombres, situaciones y problemas; de la angustia con su tendencia al encapsulamiento privado y social a una amplia y generosa confianza y al compromiso con los más altos intereses humanos, ante todo de los perjudicados y oprimidos. La pregunta, por lo específicamente cristiano, ha de ser, por tanto, primariamente respondida remitiendo al testimonio histórico de Jesús. En él está el modelo crítico y a la vez estimulante por el cual hay que orientarse. Entre otras razones, y no en último lugar, porque todos nosotros corremos siempre el peligro de ceder a la presión de la situación vigente, en parte por pereza, en parte por miedo y por resignación, pecados propiamente opuestos a la fe, la esperanza y el amor, en vez de desarrollar desde la fuerza de la fe en el futuro prometido nuevas representaciones, modelos y concepciones.

[14] *Luthers Werke in Auswahl* (Ed. Clemen-Aland, Berlín 1959) I, 3. La primera tesis dice: «Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite, etc. omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit» (Al decir: «haced penitencia, etc.», nuestro señor y maestro Jesucristo quiso que la vida entera de los fieles fuera penitencia).

6. ¿ETICA DE JESUS?

Si preguntamos por la «ética de Jesús» [15], queda muy clara su peculiaridad mediante la comparación con la endurecida justicia de la Ley del judaísmo de entonces. Jesús simplificó de manera radical la justicia de la Ley, hizo caso omiso con superior indiferencia del fárrago de numerosas determinaciones e interpretaciones casuísticas ya tradicionales y las sustituyó por indicaciones abiertas y de grandes rasgos, caracterizadas por la flexibilidad, susceptibles de poder conjugarse siempre de nuevo y aplicarse a nuevas situaciones y relaciones. La aplicación queda encomendada a la interpretación creadora de los individuos y de los grupos. Para Jesús carecieron completamente de interés las prescripciones y tabúes cultuales de pureza, que para los fariseos, esenios y zelotas habían llegado a constituir campo de ejercicio narcisista de su justicia de la Ley. Comiendo con publicanos y pecadores muestra también que no concedió excesiva importancia a las prescripciones alimenticias. Para un judío de los justos, las ollas y los platos de un publicano resultaban ya sospechosos por la circunstancia de que podían haber sido tocados por manos paganas.

Tampoco aceptó Jesús las tradiciones interpretativas casuísticas de los rabinos; antes, al contrario, las

[15] Véanse R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich ²1962); E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962); H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments:* NTD, serie complementaria 4 (Gotinga 1970); H. Braun, *Spätjüdischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* 2 vols. (Tubinga 1957); U. Wilckens y J. Blank, *Was heisst bei Paulus (Warum sagt Paulus): «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?»,* en EKK 1 (Zurich-Neukirchen 1969) 51-77 y 79-95; J. Blank, *Zum Problem «ethischer Normen» im Neuen Testament,* en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (Munich 1969) 129-143; E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Berna 1959).

marginó como «tradiciones humanas». La advertencia de que su doctrina no era como la de escribas y fariseos podría tal vez referirse sobre todo y transmitir la impresión de que obraba con soberano proceder, muy por encima de sus contemporáneos. En eso justamente se creyó ver una prueba de su autoridad y «plenos poderes». Jesús interpreta de modo liberal el precepto sabático. En cambio, era para Jesús seriamente vinculante el contenido ético de la «Torá»; por tanto, sólo aquello que realmente tenía algo que ver con Dios y con el hombre. En su interpretación de la Escritura desarrolla Jesús una crítica objetiva. «Cumplimiento de la Escritura» significa para él no la consideración minuciosa de su letra sacrosanta, sino reducción a lo esencial y nueva interpretación suya escatológica.

Un decisivo estímulo para este revolucionario proceder hay que buscarlo en la expectación inminente [16]. Si el reino de Dios está muy próximo y si en lo posible todos han de entrar en él, entonces la voluntad de Dios debe ser formulada en términos tales que el hombre sencillo también pueda comprenderla y practicarla, pues él apenas puede consagrarse a un laborioso y largo estudio de la Ley. La comprensibilidad y la practicabilidad de la voluntad divina constituyen ciertamente elementos internos de lo que puede caracterizarse como «ética de Jesús». Las reales posibilidades del pueblo sencillo han desempeñado desde luego un papel en la visión crítica de las determinaciones legales. De hombres que, según la óptica farisea, tienen que tratar de modo permanente con objetos y sujetos impuros está

[16] Según Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 62, los preceptos de Jesús han de ser entendidos como «condiciones de admisión» al reino de Dios. La «radicalización» de la voluntad de Dios constituye a la vez una radical simplificación. A esto se añade el sentido de salvación, es decir, las declaraciones de Jesús son ellas mismas un momento de la salvación anunciada.

completamente fuera de consideración querer postular el cumplimiento de las prescripciones de pureza. De esa manera, la radical voluntad salvadora y amorosa de Dios, en su apremiante inmediatez, impulsa decisivamente la revisión de la «Torá» por parte de Jesús. Todo lo que estorba a la realización de ese amor queda eliminado y puesto aparte. Esta interpretación «pastoral» me parece corresponder a la intención de Jesús y a su situación histórica mucho mejor que el recurso a su «conciencia mesiánica» que más tarde se quiso ver en él, con toda razón por lo demás. Pues la liberación del poderoso yugo de la Ley debió de parecer a muchos como una verdadera salvación, a la cual podían asentir de corazón; sobre todo, a los «pobres» y a los «pecadores», para quienes la justicia de la Ley de los fariseos pudo resultar tan ajena y tan incomprensible como hoy para muchos hombres el aparato institucional de la Iglesia. Respecto a los celosos de la Ley, esta actuación debió de ser de todas maneras una picadura de avispero, un trato blasfematorio de todo lo más santo por lo que se estaba dispuesto a morir.

La voluntad de Dios es interpretada por Jesús de manera tal que el propósito salvador respecto al hombre queda ostensible. Por esa razón, lo que hay en su principio no es la exigencia, el postulado ético o la «norma», sino el regalo, la dádiva, la incondicional donación de la salvación para todo aquel que se interese por ella, sin consideración a su posición religiosa o moral. El pórtico del Sermón de la Montaña lo constituyen las bienaventuranzas, en las que brillan promesas de felicidad precisamente para los desafortunados, para los excluidos de la sociedad —en el doble sentido de pobreza y de reputación social—. Con ello queda dicho también que todos son aceptados, sin previos méritos. Ya con esta determinación fundamental, que coloca al principio el don (a los pobres se les anuncia la buena nueva), con esta expresión de solidaridad en

el nombre de Dios con los marginados y con las vidas dudosas, reciben las indicaciones de la ética un acento nuevo. Tienen absolutamente algo que ver con el don, es decir, con el amor, la libertad, la salvación del hombre; no son expresión de una legalidad autoritaria, sino alusiones a una nueva conducta, que se arriesga también en el ámbito interhumano a no contentarse con recetas recibidas, sino a ejercitar modos creadores de vida.

Es característico de la justicia de la Ley el crear un blindaje en torno al hombre, que le asegura y preserva frente a los demás; le impide una verdadera renovación, y así le hace improductivo y carente de fantasía. «Moral significa —decía Péguy— una coraza que hace al hombre impenetrable a la gracia. Por eso ocurre que la gracia hace su obra en los más grandes criminales y rehabilita a los más miserables pecadores» [17]. Las indicaciones de Jesús apelan precisamente a esa capacidad del amor y de la fantasía para afrontar los conflictos en la vida y en la sociedad de manera distinta que con recetas codificadas (que a menudo sólo conducen a desentenderse del asunto o a quitarse de encima con toda tranquilidad al prójimo en problemas, en vez de ayudarle en su situación propia). Para eso sirven de algo las normas; pero no le dispensan a uno del trabajo de andar realmente por cuenta propia el camino necesario. La educación no autoritaria, por ejemplo, cuando no se la reduce a un simple eslogan o a una coartada para desentenderse de la responsabilidad y del esfuerzo pedagógico, exige una ocupación mucho más intensa con el niño, una disposición de aprendizaje y de autorreflexión mucho mayores que la orientación autoritaria. Lo mismo ocurre en todos los procesos decisivos de aprendizaje en la sociedad. Las instrucciones éticas de Jesús significan un incremento de mutua exigencia;

[17] Ch. Péguy, *Nota conjuncta,* trad. de F. Kemp (Viena-Munich 1956) 96 (trad. española: *Nota conjunta,* Buenos Aires 1946).

suponen que permite uno que le sometan a juicio para ir más lejos en unión con los demás. En esto radica su fuerza humanizadora positiva.

La interpretación que Jesús hace de la voluntad de Dios muestra que no considera a Dios ya como absoluto garante de un ordenamiento legal absolutizado, un Dios que vigila cada cumplimiento o incumplimiento de la ley y que anota cada transgresión. Quien se conduce con la «Torá» tal como Jesús no la comprende ya como una Ley universal y cósmica, a la cual hay que atenerse, aunque no se capten muchos de sus pormenores. Cuando domina la Ley con entidad absolutizada, también Dios contrae en seguida rasgos legalistas. Entonces el hombre es a su vez comprendido como objeto de una ley y toda su conducta queda configurada por normas legales. La radical crítica de la «Torá», como la practicó Jesús, significa en realidad la abolición de la Ley en tanto que estructura dada y absoluta de dominio. El texto «Cristo es el objetivo de la Ley, de manera que el que cree ya ha llegado a la justicia» (*Romanos,* 10,4) está plenamente justificado, incluso para el Jesús histórico.

Naturalmente todo eso tiene consecuencias. En primer lugar, para la idea de Dios. Pues ahora Dios aparece como aquel poder que permite al hombre su libertad y autorresponsabilidad; aquel cuyo amor hace posible la aventura de la humanización del hombre y la pone de manifiesto como llena de sentido y cargada de promesa, pese a todos los reveses y conflictos —*etiam peccata,* por hablar con Agustín—. En el puesto de la Ley absolutizada entra Jesús mismo con su nueva y liberadora interpretación. Con el «pero yo os digo...», la persona de Jesús pasa a constituir la más alta norma, el ejemplo. Sus instrucciones y su ejemplo se corresponden recíprocamente: «Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis así» (*Juan,* 13,15). Según eso, su interpretación y su formulación totaliza-

dora del precepto del amor (*Marcos,* 12,28-34 *par)* en ningún modo puede ya ser un nuevo orden legal. Es sugerencia para una conducta en la que, mediante el hombre, le llega el bien al hombre; en la que acontece la salvación, se realiza la libertad, y la paz viene a ser una realidad.

Ciertamente no podría decirse que en Jesús sea Dios interpretado por la projimidad interhumana. Justo por razón del hombre, que tan profanado queda con el endiosamiento como con la opresión, hay que retener con firmeza el carácter doble del mandamiento del amor a *Dios* y al *prójimo.* Lo que sí debe decirse, de todas maneras, es que para Jesús *el hombre ocupa el lugar de la absolutizada Ley.* No cabe proporcionar ninguna otra norma presuntamente absoluta. La voluntad de Dios queda definida por la concreta situación del hombre y del prójimo; y todas las normas tienen su criterio en si están o no para el hombre. «El sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado» (*Marcos,* 2,27). Este criterio vale en adelante para toda clase de normas e instituciones. La humanidad del hombre consiste en la totalidad, no limitable *a priori,* de las necesidades y capacidades humanas.

La ética cristiana pudo por eso establecer el principio de que es posible una humanidad sin merma. Esa humanidad está amenazada por la injusta distribución de los más necesarios bienes de vida, por las guerras y la explotación, tanto como por la ignorancia, la atrofia espiritual y las limitaciones ideológicas de la libertad. Parece que los grupos y poderes sociales, sin excluir a la Iglesia ni tampoco a los poderes políticos, experimentan siempre de nuevo la tentación de establecer sus leyes absolutamente y de crear unos hombres dóciles a esos ordenamientos constrictivos. La abolición de la Ley, realizada con Cristo, debe por eso ser atestiguada siempre de nuevo y ser articulada en cada concreta situación histórica y social.

7. NOTAS FINALES

Para concluir quisiera todavía mencionar un par de consecuencias derivadas de las anteriores reflexiones. Primeramente, una consecuencia más teórica, si es que aquí cabe en general separar teoría y praxis. En la Iglesia ha tomado carta de naturaleza una concepción del dogma que ve en los dogmas proposiciones verdaderas absolutas, que los comprende como «leyes de la fe», cuyo absoluto reconocimiento se torna obligatorio. Tales proposiciones deben ser aceptadas incuestionablemente e interiorizadas por el sujeto. Se trata ahí, sin duda, de una ordenación legalista absolutizada, que desde el Nuevo Testamento debe ser mirada con lente crítica.

A partir de Jesús, la verdad tiene un rostro humano; está en una situación histórica y humana y toma parte en la fragmentariedad de la contingencia y relatividad del hombre. Por encima de esto, para la verdad cristiana es relevante el carácter salvífico; su tendencia semántica debe ser expresamente formulada de manera que el hombre experimente en ella su propia liberación. Esto significa a la vez que a través de ella el hombre llega a su propia respuesta, a su propio lenguaje. La repetición verbal de fórmulas tradicionales consagradas no es suficiente; sería adoctrinamiento infantilizante. Debajo de las «proposiciones absolutamente verdaderas», que pretenden ser más que signos e indicaciones, concretas indicaciones y respuestas humanas en una determinada situación histórica, no puedo ver más que fetiches e ídolos. En ellos queda eliminada por entero la *theologia crucis*. En cuanto signos de una historia del lenguaje humano de la fe, puedo confrontarme con ellos y preguntar por su sentido; en cuanto fórmulas absolutamente establecidas, me resultan sospechosas.

El problema de la objetivación de verdades absolutas en los dogmas constituiría tarea merecedora de atención en una sociología del lenguaje teológico; se trata ahí del problema de un lenguaje de dominio, que por tendencia propia se aplica a restringir en lo sucesivo la libre y espontánea articulación de la fe viva. El ejercicio de una presión lingüística dogmática, que comienza ya con el catecismo infantil, ha reprimido en los cristianos las posibilidades de expresión espontánea y creadora. Nosotros mismos somos culpables del empobrecimiento y de la esterilidad del lenguaje cristiano de la fe. La coerción de lo absoluto, que en la historia se ha adosado al dogma, ha de ser abandonada, a fin de que la verdad de la fe venga de nuevo o por fin a su figura humana, como desvelamiento revelador de la salvación prometida. Para este lenguaje humano liberador el esfuerzo teológico habría de tener más valor que la ansiosa precaución de no decir en absoluto nada más que lo que agrade a los jefes ideológicos de la Iglesia. Además, el hecho de que una fe dogmática absolutizada haya dado por consecuencia tantas veces conductas inhumanas constituye razón bastante para oponerse a ella. La praxis de los Estados totalitarios, que se han apropiado una presión ideológica parecida, endurece aún más la crítica a un concepto absoluto de la verdad, que en la práctica forzosamente lleva a sacrificar a los hombres y a despreciar la dignidad humana.

Si, como hemos visto, el hombre pasa para Jesús a ocupar el lugar que antes tenía el orden legal, entonces la humanización del hombre constituye, contemplada desde el evangelio, una tarea principalísima. Ya Ireneo, obispo de Lyon hacia finales del siglo II, y ciertamente poco sospechoso de influencias teológicas modernas, hizo esta formulación: «La gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es el conocimiento de Dios» *(Gloria Dei vivens homo; vita*

autem hominis visio Dei) [18]. El hombre vivo, en cuanto tal, es ya gloria de Dios; Dios queda glorificado en el hecho mismo de hacer algo por la vida del hombre, en anteponer en todos los órdenes y por todos los medios la causa del hombre.

Seguramente constituye un profundo oculto misterio cómo puede ocurrir que la opción comprometida a favor de la humanidad y de la necesidad humana no deba ser cristiana o no lo sea todavía. Ciertamente, la inhumanidad y toda violación del hombre son ajenas del todo al evangelio. En la Biblia latina se encuentra la traducción: *Apparuit benignitas et humanitas Dei salvatoris nostri* (Ha aparecido la bondad y humanidad de Dios nuestro salvador) (cf. *Timoteo,* 3,4) [19]. Puesto que nada menos que la idea de una humanidad divina es recogida en ese texto para caracterizar la aparición de Cristo, eso indica que el ideal de humanidad resulta al menos practicable. A la tesis de que Dios constituye propiamente la realidad decisiva para el hombre se contrapone en el Nuevo Testamento el aserto inverso de que el mundo y el hombre representan asunto decisivo para Dios. Esta era la feliz y subversiva novedad que un Juan y un Pablo tenían que comunicar a la humanidad de entonces; novedad que ellos mismos experimentaron y captaron en Jesús. No quisiera ahora

[18] Ireneo, *Adversus haereses* IV, 20,7.

[19] «Humanitas» corresponde aquí al griego φιλανθρωπία. Cf. sobre esto Luck, ThWNT IX. 107-111. Pese a que por lo demás el concepto apenas es empleado en el Nuevo Testamento, aquí se relaciona de modo positivo con la ética helenista de la «humanidad». «El acontecimiento de Cristo es interpretado como epifanía de la φιλανθρωπία de Dios», *op. cit.,* 111. Igualmente, N. Brox, *Die Pastoralbriefe:* ZNT (Ratisbona 1969) 306: «En este contexto parenético, en el cual el proceder de Dios recibe una significación paradigmática..., la humanidad *(philanthropia)* no podría ser destacada, sólo a causa del rasgo allí propuesto de imitación, como una virtud de los señores que se muestran condescendientes hacia los subordinados, sino más bien como conducta posible y necesaria en todo creyente».

entonar a ese propósito el gran lamento sobre cuán lejos se ha llegado a desviar de todo eso. Más bien hemos de comprender que ahí reside precisamente la gran promesa, no realizada y no cumplida, que hace al evangelio todavía interesante. Precisamente como objeto y como término del amor divino debemos tomar con toda seriedad al hombre y al mundo.

Si estos supuestos teológicos están claros, entonces tenemos ruta libre para tomar parte en el gran juego de la determinación del hombre, en ese juego que hoy se desarrolla con las más altas apuestas. Si las tradicionales enseñanzas e informaciones no bastan ya en ningún sitio, porque no hay que depender de la Edad Media ni tampoco del lastre eclesiástico recibido, entonces se nos exige pergeñar nuevos conceptos bajo responsabilidad propia. No podemos ya apearnos de la solidaridad humana con nuestro momento histórico; y eso quiere decir también que hemos de desarrollar los nuevos conceptos sobre el terreno mismo, en estrecho contacto con los planteamientos dados. No contamos con ninguna doctrina cerrada que ofrecer; por eso lo que sólo se dice desde arriba apenas si llega ya a las capas inferiores. Tiene importancia aquello que nos lleva hacia adelante; es lo único que cuenta. Hoy no puede tratarse ya de venerar envueltas en papel de estaño las bellas verdades cristianas; de lo que se trata es de demostrar su fecundidad para los hombres. La cuestión candente es ésta: la gran visión salvífica y de futuro del reino de Dios ¿posee todavía poder de irradiación suficiente para liberar en favor de la humanidad las fuerzas de la fe, de la esperanza y del amor? ¿Podrán esas fuerzas, dentro de los innumerables conflictos en que vivimos, conducir a posibilidades halagüeñas de vida humana? La dimensión salvífica de la esperanza, bajo la cual enseñó Jesús a mirar el mundo y la vida, ¿constituye un argumento decisivo con peso en el actual debate sobre el significado y el futuro del

hombre? Se puede intentar responder a esas preguntas en estrecha colaboración con otros; junto con muchas otras personas en el Este y en el Oeste, con muchos otros hombres que querrían desde luego vivir una vida a gusto.

Jesús siempre aceptó la confianza humana dondequiera que la encontró, y seguramente tuvo también gran confianza en los hombres; precisamente los proscritos eran mejores que su reputación. Quizá le iría mejor también al cristianismo, si adoptáramos esa postura; no estaríamos entonces ya tan ansiosamente preocupados por nuestra vida, sino que dejaríamos más bien que muchas cosas nos fueran dadas, sólo ocupados en buscar resueltamente la salvación del hombre.

III

EL JESUS HISTORICO Y LA IGLESIA

1. INTRODUCCION AL TEMA

La problemática sobre «el Jesús histórico y la Iglesia» es típicamente moderna; apareció por vez primera en el tránsito del último siglo. La teología de los Padres de la Iglesia y de la Edad Media no conoció tal planteamiento. La Iglesia oriental quizá se sentiría inclinada a atribuir al racionalismo propio de Occidente ese problema y su tratamiento histórico-crítico. Esto es cierto: el racionalismo y la Ilustración han participado de manera notable en el desarrollo del método histórico-crítico y también en la exégesis moderna. Ellos han marcado de manera decisiva la comprensión de la verdad histórica. Es propio del procedimiento exegético introducir la razón crítico-histórica hasta donde sea posible, hasta que por su objeto mismo tope con sus límites. Lo cual, por cierto, no equivale a una absolutización de la razón crítico-histórica, siempre que permanezca abierto a otros puntos de vista y a otros planteamientos. Una objeción seria contra este tema parece ya venir del hecho de que los propios textos neotestamentarios no establecen diferencia alguna entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» pospascual. Para ellos se trata de un mismo y solo Jesús, que a la vez es Mesías e Hijo de hombre. De él procede la Iglesia; de él viene también la tradición, en particular

los evangelios. Esto constituye el presupuesto teológico de toda la tradición neotestamentaria. La exégesis histórico-crítica en ningún modo abriga el propósito de negar o discutir expresamente ese presupuesto, sino más bien de ponerlo a prueba para comprenderlo mejor. Su punto de partida es un elemento contenido en dicho presupuesto, a saber: que el sujeto central de los enunciados del Nuevo Testamento es el hombre Jesús de Nazaret. Formulado en el lenguaje del Concilio de Calcedonia: se toma en serio la naturaleza humana de Jesús. Su hipótesis estriba en que si Jesús es verdadero hombre, entonces debe también ser accesible a un planteamiento histórico, pues la existencia histórica pertenece a la esencia del ser humano. Entonces resulta asimismo teológicamente legítimo comprobar hasta qué punto cabe proceder en Jesús mediante un planteamiento histórico. Esta posición es, por de pronto, tan legítima como la antigua posición acerca del eterno Hijo y *Logos* de Dios. Cabe ver en ella, con razón, una reposición de aquel enfoque que en la Iglesia patrística representó la «escuela antioquena», en contraste con la teología «alejandrina». Visiblemente se halla más cercana de tal perspectiva «antioquena», y eso se debe al objeto del que se ocupa: los textos neotestamentarios.

La cuestión tiene dos aspectos: uno histórico y otro sistemático.

a) Está en primer término el problema histórico de qué conexión de naturaleza histórica existe entre Jesús con su evangelio y la Iglesia. La tesis dogmática de que la fundación de la Iglesia se remonta al Jesús histórico, ¿es de veras sostenible? o ¿acaso constituye la Iglesia sólo un «fenómeno pospascual»?

El autor francés Alfred Loisy (1857-1940) introdujo en este asunto una fórmula de mucho efecto: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venu» (Jesús anunció el reino de Dios, y lo que vino fue la

Iglesia)[1]. Como caracterización y delimitación del área de la cuestión, esa formulación tiene todavía hoy su valor. Desde entonces esta problemática ha sido ampliamente recibida también por la exégesis católica, como puede verse en las dos obras de Rudolf Schnackenburg: *Gottes Herrschaft und Reich*[2] y *Die Kirche im Neuen Testament*[3]. En ambos libros se elabora con claridad la distinción entre la *basileía toû Theoû,* el reinado escatológico de Dios, y la *ekklesía toû Theoû,* la Iglesia. «No la Iglesia, sino el reino de Dios, es el último fin del plan divino de salvación y la figura consumada de la salvación para el mundo entero»[4]. Hecha la distinción entre el reino escatológico de Dios y la Iglesia, queda abierta entonces la cuestión sobre sus relaciones recíprocas. ¿Por qué y cómo a través de la predicación del reino en Jesús se llega a la Iglesia? ¿Constituye la Iglesia una consecuencia legítima de esa predicación, o es solamente un sucedáneo provisional, deficiente y engañoso del reino que no ha llegado? La cuestión se agrava porque, encima de eso, en los escritos neotestamentarios no se da un concepto unitario de Iglesia. La palabra *ekklesía* casi no aparece en los cuatro evangelios, que hablan justamente del «Jesús histórico». Sólo el evangelista Mateo la usa un par de veces *(Mateo,* 16,18; 18,17). Esta comprobación resulta tanto más significativa por cuanto que tampoco Lucas en su *Evangelio* aplica la palabra, mientras que en sus *Hechos de los Apóstoles* la utiliza una veintena de veces, tanto en singular como en plural. Lucas, pues, habría tenido ya

[1] Cf. E. Peterson, *Die Kirche: Theologische Traktate* (Munich 1951) 409-429 (trad. española: *Tratados teológicos* [Madrid 1966] 193-201); N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Darmstadt ²1963); art. *Kirche,* LThK 6, 167-188 (Lit.); RGG III, 1296-1326 (Lit.).

[2] Friburgo de Brisgovia 1959.

[3] *Quaestiones disputatae,* 14 (Friburgo de Brisgovia 1961).

[4] *Kirche,* 166.

la idea de que la Iglesia no era una realidad del tiempo de Jesús y que sólo llegó a existir después de Pascua, más exactamente en Pentecostés. De esa manera también Lucas, en su doble obra, habría llevado a cabo con rigor la distinción entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia [5]. La concepción lucana al respecto merece especial atención. Dentro de la literatura epistolar del Nuevo Testamento la Iglesia desempeña un papel mucho más importante. Esto se conecta estrechamente con el hecho de que la confección de las cartas, ante todo en Pablo, sólo puede comprenderse a partir de la situación de las comunidades misioneras recién fundadas. Esas cartas fueron desde el principio redactadas como cartas a la comunidad, según lo muestran claramente las prescripciones de las cartas paulinas.

Esta visión a grandes rasgos, haciendo inventario lingüístico de lo que hay en los textos neotestamentarios, sirve sólo para señalar el problema existente detrás de la distinción entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Desde luego, también los evangelios fueron escritos para determinadas comunidades, y en esa medida presuponen la existencia de la Iglesia. De hecho, la situación real de la Iglesia o de la comunidad se refleja en todos los evangelios, puesto que allí se trata del discipulado de Jesús, o también en cuanto que la tradición de Jesús ha pasado por un proceso preliterario de transmisión dentro de la comunidad. Pero, al parecer, en la tradición de Jesús la conciencia de la Iglesia se sedimentó de forma diferente que en la tradición que se expresa en los *Hechos* y en las *Epístolas*. En esta última tradición aparece la Iglesia mucho más intensamente como un «fenómeno misionero». La tradición de Jesús mantuvo, pues, firmemente la circunstancia de que para el tiempo de Jesús

[5] Cf., sobre esto, H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga 1954).

no puede en absoluto hablarse de Iglesia en sentido propio.

Es digno de mención que incluso la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*[6] del Concilio Vaticano II se ha guardado mucho de dar una definición de la Iglesia. En el capítulo I, artículo 5.°, se trata expresamente el problema de «reino de Dios e Iglesia». La cuestión de una fundación de la Iglesia por el Jesús histórico queda allí abierta. Falta, por ejemplo, cualquier alusión a *Mateo,* 16,18. Más bien de forma bastante armonizadora es presentada la continuidad entre la predicación del reino por Jesús y la aparición de la Iglesia. En eso consiste, según dicho texto, la manifestación del misterio de la Iglesia en su fundación.

b) El aspecto histórico de nuestra cuestión incluye de todas maneras también un aspecto sistemático. ¿Qué significación tiene para el concepto de Iglesia que el reino de Dios y la Iglesia no se identifiquen y que deba distinguirse entre el tiempo de Jesús, así como también su persona misma, y la Iglesia? Los evangelios se muestran por lo general interesados en articular la importante diferencia teológica entre Jesús y el grupo de discípulos; lo hacen, por ejemplo, mediante menciones de la perplejidad, de la incomprensión e incluso de la incredulidad (así en *Marcos)* de los discípulos. No es posible minimizar estas incomprensiones de los discípulos restringiéndolas al tiempo prepascual, mientras que después de Pentecostés todo habría resultado claro e inteligible para ellos; con ese artificio estilístico-literario hay que destacar más bien la permanente diferencia de los discípulos ante Jesús. La incomprensión de Jesús y la incredulidad son circunstancias que amenazan siempre al discípulo concreto y a la comunidad de discípulos, a la Iglesia, por tanto, y que sólo pueden ser superadas mediante la presencia de Jesús.

[6] *Concilio Vaticano II* (Madrid 1965) 9-123.

Frente a eso es posible descubrir en las epístolas cierta tendencia a acentuar con más fuerza la estrecha conexión entre el Cristo exaltado y su Iglesia, hasta el punto de llegar a la formulación de una especie de identidad. El ejemplo más característico es la metáfora paulina del «cuerpo de Cristo». Mientras en las cartas auténticas de Pablo, en *1 Corintios,* 12, y *Romanos,* 12, predomina el carácter parenético de esa metáfora, en las cartas a los *Colosenses* y a los *Efesios* se introduce una consideración más fuerte, casi ya ontológica. En el evangelista Mateo, una ontología eclesiástica de ese género en ningún modo podría concebirse sobre base cristológica; en él vige más bien la frase lapidaria: «No permitáis que se os llame maestro *(rabí);* puesto que tenéis un solo maestro, sed hermanos entre todos vosotros» *(Mateo,* 23,8).

Encontramos, pues, en el Nuevo Testamento una acentuación muy varia de la relación de Jesucristo con la Iglesia y también de la idea misma de Iglesia. Los evangelios destacan mucho más la insuprimible oposición entre Jesús y la Iglesia o la comunidad de los discípulos. Una ontológica unidad entre Jesús y la Iglesia jamás es expresada en los evangelios sinópticos. Por el contrario, en el *Evangelio de Juan* se encuentran diferentes enunciados que realzan la unidad entre Jesús y el creyente; la alegoría de la «verdadera vid» *(Juan,* 15,1-9) es el ejemplo más vigoroso. De todas maneras también el *Evangelio de Juan* destaca muy intensamente la superior significación de la persona de Jesús como único acceso a Dios y como dispensador único de vida eterna. En las epístolas, en cambio, el énfasis recae con intensidad mucho mayor sobre la unidad entre Cristo y la Iglesia, pese a que siempre sea mantenida la superioridad de la «cabeza» con respecto al «cuerpo».

Una autonomía o independencia de la Iglesia frente a Jesús nunca es imaginada en el Nuevo Testamento, ni en los evangelios, ni en las epístolas. Tras estas ex-

plicaciones cabe ya caracterizar en qué consiste la significación sistemática de nuestro problema. La pregunta por «el Jesús histórico y la Iglesia», ¿tiene quizá su significación sistemática tal vez en hacer resaltar la permanente contraposición de Jesús y de la Iglesia de manera más fuerte que como ocurriría en un planteamiento unilateralmente pospascual? En este caso no hay que olvidar que las proposiciones eclesiológicas de los teólogos cristianos posteriores al Nuevo Testamento, también de los Padres de la Iglesia, estuvieron mucho más influidas por la literatura epistolar que por los evangelios. La interpretación alegórica de los evangelios hizo posible a menudo transformar los textos evangélicos mediante enunciados de la teología paulina o joanea y forzarlos de ese modo en una dirección significativa bien diferente de la suya original. Otro tanto ocurrió de resultas de la interpretación jurídica de la teología romana. Constituiría entonces una tarea importante, frente a los peligrosos enunciados de unidad e identidad entre Cristo y la Iglesia, elaborar y destacar el otro aspecto, el que marca la diferencia y contraste de Jesús y la Iglesia.

2. EL FONDO JUDAICO DE LA IDEA DE LA IGLESIA

Al preguntarse por la Iglesia, tanto en general cuanto especialmente en relación con el Jesús histórico, no cabe pasar por alto el fondo judaico. La primera comunidad pospascual brotó en el seno del judaísmo. En los *Hechos de los Apóstoles* es caracterizada expresamente como secta judía, es decir, como *tôn Nazoraíon haíresis* o «secta de los nazarenos» *(Hechos,* 24,5.14), semejante a otros grupos judíos, asimismo calificados como *haíresis,* de saduceos y de fariseos *(Hechos,* 5,17; 15, 5; 26,5). La expresión *haíresis* no tiene en Lucas la resonancia peyorativa de grupo herético, sino que designa imparcialmente las agrupaciones judías en general, algo así como cuando el historiador judío Flavio Josefo habla de las escuelas filosóficas de los judíos para caracterizar los diversos partidos y tendencias [7]. El grupo de los nazarenos aparece, pues, como un especial grupo judío al lado de otros, y eso corresponde bien, mirado desde fuera, a la situación histórica real. Pero también la denominación *ekklesía toû Theoû,* «comunidad» o «convocación de Dios», tal como surge por primera vez como autodenominación de la primitiva comunidad de Jerusalén después de Pascua, remite a su origen judío [8]. Su equivalente judío podría con toda probabilidad ser buscado en el *qahal Yahwé* del Antiguo Testamento. Esta expresión designaba la asamblea del antiguo pueblo de Israel ante Yahvé, particularmente en el culto. La comunidad pospascual recoge esa denominación porque se comprende a sí misma como la legítima asamblea plenaria de Dios, como el nuevo pueblo de Dios o el «verdadero Israel», y todo

[7] Cf. Flavio Josefo, *Guerra Judía* II, 119.
[8] Para todo esto, K. L. Schmidt, *Ekklesía,* en *Theol. Wörterbuch zum NT* III, 502-539.

eso en un sentido escatológico. En su libro sobre el concepto paulino de Iglesia *(La théologie de l'Église suivant saint Paul)* [9] ha destacado Lucien Cerfaux, con razón, que en un principio la denominación *ekklesía toû Theoû* no significa una «Iglesia universal, sino muy concretamente la primera comunidad de Jerusalén». A ejemplo suyo tomaron igual nombre, primero, las comunidades cristianas judeo-palestinenses (cf. *1 Tesalonicenses,* 2,14); luego, también Pablo para las iglesias locales y sus asambleas comunitarias. Para designar una Iglesia universal es utilizado por primera vez el término *ekklesía* en la *Carta a los Efesios.* Cerfaux resume sus conclusiones de esta manera: «La evolución semántica de la palabra *ekklesía* manifiesta un corte cuando los gentiles vinieron al cristianismo. Este hecho aporta al vocablo una significación religiosa fundamental que antes no contenía» [10]. A nosotros no nos es lícito hacer remontar a los comienzos esa modificación semántica del concepto de Iglesia, tan estrechamente ligada al desarrollo histórico del cristianismo, sobre todo a la misión entre los gentiles. Debemos, más bien, partir del hecho de que la comunidad primitiva de Jerusalén tuvo la pretensión de ser el verdadero Israel escatológico, la comunidad mesiánica de salvación y la comunidad de la nueva alianza. Una comprensión semejante sólo es posible en ambiente judío.

En su pretensión de constituir el verdadero o el nuevo Israel la comunidad cristiana primitiva en ningún modo está sola. La cuestión del «Israel verdadero» estaba ampliamente planteada en ámbito judío, y había diferentes grupos que reclamaban para sí de manera singular esa denominación. Esto llegó a ocurrir porque el pueblo judío no tenía ya una conciencia unitaria de sí mismo, sino que se daban diferentes maneras de re-

[9] París [2]1965.
[10] *Op. cit.,* 99.

presentar su esencia y misión. Así ocurría de hecho desde la insurrección de los Macabeos en el año 167 a. C.; la determinación de qué era Israel se había tornado problemática para el judaísmo, porque el abismo existente entre la parte del pueblo judío que adoptó una actitud positiva ante los esfuerzos helenizantes de la época de los diadocos, y la otra parte, la de los justos, los asideos, que retenían con toda firmeza la «Torá» y las tradiciones recibidas, se había hecho manifiesto. No pudo soldarse el conflicto hasta el final del segundo Templo (año 70 d. C.). Gracias a la victoria de los asmoneos, el peligro de una helenización aguda y completa quedó eliminado, pero las tendencias liberales persistieron todavía, principalmente en los círculos aristócratas y dirigentes; encontramos representantes suyos en el partido de la alta nobleza, entre los saduceos, que durante el época romana no tuvieron inconveniente en mantener una relación de tolerancia hacia la potencia ocupante.

El grupo de los asideos, de los justos confesores de la época macabea, se vio constreñido fuertemente, a causa de la situación conflictiva, a aclarar de modo nuevo la verdadera definición de Israel como «pueblo santo de Dios». La cuestión del «verdadero Israel» estaba así en discusión. En su libro *Theokratie und Eschatologie*[11] habla O. Plöger de una «grieta... que empezó a desgarrar a la comunidad judía respecto al culto y a la Ley», y menciona en relación con eso la naciente apocalíptica. «En la concepción del *Libro de Daniel* se deja ver la mentalidad de corrillo de unos grupos deliberadamente segregados, toda vez que la pertenencia al "verdadero Israel" se hace depender de la aceptación de un dogma determinado, incluso de una concepción escatológica de los acontecimientos históricos, y esto significa que se hace depender de la per-

[11] Neukirchen 1959.

tenencia a determinados círculos»[12]. La segregación se produce ahora no frente a los enemigos, sino a los compañeros de ayer.

La pregunta por el «verdadero Israel» no fue, pues, suscitada por la Iglesia y la teología cristiana, si bien todavía siguió discutiéndose durante mucho tiempo; su origen está más bien en el propio judaísmo precristiano. Pertenece ya al catálogo temático de la apocalíptica judía y, en esa medida, también a la doctrina del mesianismo. No era respondida de manera unánime. O, mejor dicho: existía una base común para responderla, considerada válida por todos los círculos judíos; esa base era la justicia de la Ley. Pero el movimiento de los asideos muy pronto se dividió, primero en el grupo de los esenios, que nos resultan mejor conocidos ahora gracias a Qumrán, y el de los fariseos. Más tarde, y coincidiendo con la introducción del régimen de procuradores romanos en Judea (año 6 d. C.), vinieron todavía los zelotas. El denominador común de los esfuerzos de todos esos partidos está en que a todos ellos les importaba la realización del «verdadero Israel» como «pueblo santo» elegido de Dios en relación a la futura salvación definitiva. El ideario apocalíptico desempeñaba en los grupos de esenios y zelotas un papel esencial; pero también influía en los fariseos. La posterior exclusión de la apocalíptica por parte de los grandes rabinos de la era talmúdica en ningún caso puede postularse ya para los fariseos del tiempo de Jesús; se trata más bien de una terapia radical consiguiente a la gran derrota de la Guerra Judía (años 66 a 70 d. C.) y a la sublevación de Bar Kokba (año 135 d. C.), y aleccionada por estos hechos.

De particular interés nos resulta la idea que de sí misma tenía la comunidad de Qumrán.

En esa comunidad se articuló con la máxima energía

[12] *Op. cit.*, 29-30.

la conciencia de grupo, agudizada por la separación del judaísmo oficial, de encarnar el «verdadero Israel» [13]. Los dos testimonios más importantes al respecto son la «regla de la comunidad» *(1 QS)* y el «escrito de Damasco» *(CD)*. La frecuente designación de la propia comunidad como *jachad,* o sea, «asamblea», «reunión» o «comunión» *(koinonía),* remite al especial carácter de grupo de la comunidad de Qumrán. *Jachad* puede muy bien tomarse como término técnico para designar la asociación que formaban [14]. El concepto es a menudo utilizado absolutamente, pero con mayor frecuencia todavía recibe un contenido específico. En este uso lingüístico puede verse con toda facilidad una analogía para el uso técnico de *ekklesía,* tal como aparece a menudo en Pablo (cf., por ejemplo, *1 Corintios,* 11, 18; 14,4.5.12.19.23.28.33.34.35) y tal como luego adquirió carta de naturaleza. La expresión *qahal el,* o «asamblea de Dios», aparece nada más en el «rollo de la guerra» como leyenda de una insignia del ejército escatológico de liberación *(1 QM 4,10)*. *Más frecuente*, en cambio, es la expresión *ezah* en el sentido de «consejo plenario» o «reunión del consejo», a veces en el giro de «el consejo de Dios» *(azath el, 1 QS* 1, 8.10), «el consejo eterno» o «comunidad eterna» *(azath olamin, 1 QS* 2,23), «el santo consejo» *(1 QS* 2,25) o también como «el consejo de la comunidad» *(azath jachad, 1 QS* 3,2.6; 5,7; 6,3.10.12.14 y a menudo).

Un rasgo típico de esa comunidad es su segregación:

[13] Para esto, cf. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament,* 2 vols. (Tubinga 1966); en particular, II, 5: Qumrán y Jesús, prescindiendo de la mesianología, 85-118; II, 7: La primera comunidad, 144-165; II, 13: Esoterismo, separatismo y universalismo, 235-243.

[14] J. Maier, *Zum Begriff «jachad» in den Texten von Qumran:* «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 72 (1960) 148-166.

«Esta es la regla para los hombres de la asociación: que se muestren dispuestos a arrepentirse de todo mal, y a guardar cuanto él ha mandado conforme a su voluntad; y a separarse de la compañía de los hombres injustos y a llegar a poner en común con la asociación la Ley y las posesiones; respondiendo ante los sadoquitas, los sacerdotes, los cuidadores de la alianza y ante la multitud de los hombres de la asociación que guardan la alianza» *(1 QS* 5,1-3).

El concepto de sí misma como comunidad de la «nueva alianza» se encuentra principalmente en el «Documento de Damasco» *(CD* 6,19; 8,21; 19,33; 20,12) y casi siempre en el giro «la nueva alianza en el país de Damasco». Está muy controvertido si bajo la fórmula «en el país de Damasco» hay que entender una denominación apocalíptica cifrada para referirse a la comunidad de Qumrán y a su establecimiento junto al Mar Muerto, o más bien una parte de la comunidad esenia que más pronto o más tarde se habría separado del monasterio de Qumrán para trasladarse a Damasco. La primera interpretación tiene en cualquier caso buenas razones en su favor. En un pasaje se habla de aquellos que «menosprecian la fiel alianza, que han implantado en el país de Damasco, es decir, la nueva alianza» *(CD* 20,12). Estas palabras podrían designar muy bien el hecho de la separación del judaísmo oficial y constituirían una prueba de que la comunidad de Qumrán se comprendió a sí misma como comunidad de la «nueva alianza».

Desgraciadamente no es posible aquí desarrollar de manera extensa la autocomprensión de la comunidad esenia. Con vistas al concepto de Iglesia es suficiente con señalar puntos de comparación entre la comunidad de Qumrán y la primera comunidad cristiana, tanto en analogías como en discrepancias. Falta, sin embargo, hasta la fecha una monografía que estudie de manera exhaustiva la concepción comunitaria vigente en Qum-

rán. En ella podrían aparecer mucho más claras las analogías, así como también las innegables diferencias. Cabe decir, en general, que la comunidad de Qumrán se considera frente al judaísmo oficial como la única comunidad legítima de la tradicional alianza con Dios, la que conserva la alianza de manera auténtica, mientras que la clase sacerdotal que oficia en el templo, singularmente los sumos sacerdotes, y los fariseos también habrían abandonado o al menos debilitado la alianza. La comunidad de Qumrán encarna entonces el «resto santo» y, a su juicio, de modo exclusivo. Lo encarna sobre todo mediante su rigurosa obediencia a la Ley, el mantenimiento del recto calendario, la consciente observancia de las prescripciones sacerdotales de pureza, su entero género de vida en la *jachad* y no en último término su expectación apocalíptica. Su actitud escatológica básica, que por cierto es diferente a la de la comunidad cristiana primitiva, enteramente orientada a la persona de Jesús, constituye también el presupuesto para su autocomprensión como «comunidad de la nueva alianza». Esto significa que la comunidad de Qumrán vive en la convicción de que en ella pervive la alianza, y desde luego hasta la consumación escatológica. Se ha llamado la atención sobre la circunstancia de que la comunidad de Qumrán con su exigencia de penitencia representa una «comunidad de voluntarios» (H. Braun), pero también que su espíritu de secta hace que se eche de menos cualquier abertura al exterior, de manera que no podría en absoluto hablarse de un «universalismo». El planteamiento doctrinal dualista, conectado también con su separatismo, testimonia un pensamiento típicamente en blanco y negro o en términos de amigo-enemigo, según lo expresa ya la primera sección de la regla de la comunidad:

«Amar todo lo que él elige,
y odiar todo lo que él rechaza...

Amar a todos los hijos de la luz,
a cada cual, según su suerte en la comunidad de Dios,

y odiar a todos los hijos de las tinieblas,
a cada cual según su culpa, en la venganza de Dios»

(*1 QS* 1,3-4.9-11)

3. EL JESUS HISTORICO Y SU CONCEPCION ESCATOLOGICA

Al pasar de la autocomprensión de la comunidad de Qumrán al Jesús histórico, para averiguar su «concepción escatológica» (he escogido deliberadamente esa expresión en extremo abierta e indeterminada), parecen oportunas unas cuantas diferenciaciones. Por de pronto, la singular comunidad de Qumrán, con su específica autocomprensión, se deja comparar con la Iglesia pospascual mucho mejor que con el Jesús histórico y con el movimiento de Jesús. A propósito de la temática «el Jesús histórico y la Iglesia» no debemos dejarnos inducir a hacer entrar indiscriminadamente la idea de Iglesia en la actividad de Jesús. Pues nosotros tenemos ya una cierta representación de lo que es o debería ser la Iglesia, y solemos destacar aquellos elementos que coinciden con esa representación, para mostrar entonces una evolución que de manera ininterrumpida conduzca desde el mensaje de Jesús hasta esa representación de la Iglesia. Pero precisamente es lo que hay que evitar; pues en tal caso nos habríamos cerrado la posibilidad de comprender de nuevo a partir del mensaje de Jesús lo que podría significarse con el vocablo «Iglesia». Más bien hemos de contar con que la «Iglesia» es presentada en los evangelios de manera muy diferente a como estamos acostumbrados. Encima de eso no hay que disimular la cisura que separa el tiempo de Jesús del tiempo de la Iglesia; pues antes de la pascua está la cruz y, por tanto, el fracaso de Jesús. Desde este enfoque no cabe en absoluto hablar de una evolución puramente en continuidad.

En relación a Qumrán podemos ya establecer de manera negativa: ciertamente, Jesús no quiso formar un grupo separatista así, con una doctrina misteriosa y esotérica, un grupo que se separaría de la gran comunidad del pueblo judío, comprendiéndose a sí mismo

de modo excluyente como «resto santo» y descalificando a todos los demás que no se incorporaran como «sacrílegos», «hijos de Belial» o cosas parecidas. Nada de esto aparece en su actividad. La afirmación de H. Braun: «En lo central se separan Qumrán y Jesús, pues Jesús no funda Iglesia alguna» [15], es absolutamente acertada en cuanto antítesis a Qumrán. Sin embargo, en esa formulación el concepto «Iglesia» es equiparado muy superficialmente al de «secta», y además se omite la cuestión de por qué a partir de Jesús y de su mensaje tuvo lugar la formación de la Iglesia. Desde el punto de vista histórico, la pregunta sobre una «fundación de la Iglesia» por Jesús no se puede responder ni con un claro sí ni con un decidido no, pues precisamente esa pregunta está fuera del horizonte de Jesús.

Avanzamos quizá algo más al preguntar: ¿cuál fue la voluntad de Jesús? Para esta pregunta hemos de partir de que en el judaísmo de la época apocalíptica hubo dos movimientos, escatológicamente caracterizados desde luego, pero cuya escatología se diferencia fundamentalmente de las concepciones apocalípticas corrientes. Son los movimientos de Juan el Bautista y luego el de Jesús. Los evangelios han retenido con razón la estrecha conexión entre ambos movimientos. Respecto a su concepción escatológica, parece característico de ambos el comprender la expectación del fin inminente no de una manera acrítica a partir de una confianza en la salvación general, de manera que ese fin traería obviamente la redención y justificación del pueblo judío, sino más bien radicalizando la escatología y entendiéndola como la venida de Dios para juicio y para salvación. El Bautista dirige la expectación escatológica críticamente hacia el propio Israel y le exige conversión y penitencia; el bautismo vale como signo visible de conversión. Las esperanzas políticas de una

[15] *Qumran und das Neue Testament* II, 93.

liberación de Israel del dominio de potencias mundanas o las de un dominio universal mesiánico de Israel sobre todos los pueblos no desempeñan ni en Juan el Bautista ni en Jesús una función perceptible. En consecuencia, hay que afirmar que en ambos su concepción escatológica está radicalmente determinada por la idea de Dios, o sea, definida religiosamente desde su raíz. Ambos se dirigen con su mensaje al entero pueblo judío sin distinción de partidos. La exigencia de conversión se plantea a todo Israel, lo que presupone que todo Israel necesita convertirse. Visto así, se trata de un «universalismo concreto». Sólo que no cabe imaginar ni en Juan ni en Jesús el propósito de una religión universal de la humanidad que incluiría incluso a los pueblos gentiles. El mensaje de Jesús y del Bautista es universal en un sentido no extensivo, sino intensivo, porque ambos se dirigen al entero pueblo judío y quieren interpelar a cada individuo sin consideración de su pertenencia de grupo. Esta situación real debe constituir el punto de partida. Por su lado, Jesús proclama la proximidad del reino de Dios, pero en ningún modo como anuncio para la humanidad entera; destinatarios inmediatos de su mensaje son los judíos contemporáneos suyos. Tomando este concreto planteamiento histórico como punto de arranque, la «Iglesia formada de judíos y gentiles» cae fuera del horizonte de la actividad de Jesús. Se trataría de una imposibilidad histórica que no es lícito escamotear mediante especulaciones dogmáticas.

Lo que Jesús quiere con su anuncio del reino es ante todo, sencillamente, la conversión de Israel a su Dios, cuya voluntad salvadora incondicional e ilimitada proclama Jesús. La justicia judía resulta así quebrada desde dentro, liquidada y liberada de sus elementos rígidos. Esto constituye ante todo y absolutamente un acontecimiento interno al judaísmo, pero un acontecimiento de rara profundidad y fuerza, dotado de un

dinamismo y de una originalidad capaces de arrastrarlo todo en un movimiento imprevisible. Un acontecimiento así no se deja coger en una mera fórmula; hay que procurar retener cada uno de sus elementos y describirlos con la mayor precisión posible.

En su idea de la *basileía toû Theoû,* del «reino de Dios», entiende Jesús el reino escatológico de Dios como la salvación que viene al hombre, y viene de tal manera que debe ya en el viejo eón determinar todo el pensamiento y la vida del hombre. La radical voluntad salvífica de Dios es el supuesto básico del que Jesús arranca y el que motiva toda su palabra y su acción. Esa voluntad salvífica de Dios la comprende de modo «universal»; Jesús no conoce un grupo o un pueblo de Dios particular. La mejor muestra de ello es el precepto del amor a los enemigos (*Mateo,* 5, 43-48; *Lucas,* 6,27-36): el amor de Dios vale para todos; al impartir los rayos de sol y la lluvia no discrimina entre buenos y malos, justos e injustos. El hombre tiene que imitar esa actitud divina. Naturalmente el monoteísmo universal está ya contenido en la fe judía y era expresado de diferentes maneras antes de Jesús. Pero sobre la base de la particularista autocomprensión del judaísmo en conexión con la práctica de la Ley no podía trascender de manera irreprimible; esto último se produjo con Jesús. Según él, Dios quiere la salvación de todos. De esto extrae Jesús una asombrosa consecuencia. Se vuelve con su mensaje no a los círculos piadosos solamente; no reclama una más rigurosa obediencia a la Ley, sino que se dirige de modo intencionado a aquellos grupos a los que la idea dominante de justicia, la de los fariseos y, antes que ellos, de los esenios, había excluido de la justicia y con ello también de la salvación: los *am-ha-arez,* el pueblo simple, que no conoce la Ley, los publicanos, pecadores, prostitutas, etc.

El mensaje salvador de Jesús se dirige deliberada-

mente a aquellos hombres que notoriamente están en la «condenación», apartados de la comunidad de Dios tanto como de la asociación de los justos, hombres que desde luego son considerados de ese modo y que también en su mayoría eran conscientes de su propia dudosa situación. A juicio de Jesús, necesitan ellos con la mayor urgencia la noticia de la oferta divina de salvación. Al parecer, pues, Jesús no se sintió guiado por el ideal del «pueblo santo», ni tampoco por la categoría del «Israel verdadero», sino por el hecho de que Dios quiere la salvación del pueblo entero. En ese planteamiento se adivina claramente la dificultad de comprenderle y serle fiel sin introducir ninguna representación reductora, particularista y dualista. Estas representaciones son tanto más peligrosas por cuanto que las Iglesias han sucumbido a ellas mucho o poco en el curso de su historia. Incluso el concepto de «comunidad voluntaria» carece de validez a este respecto. Ciertamente, el anuncio del reino en Jesús incluye exigencias de conversión y de fe; el hombre debe abrirse a ese anuncio y decirle sí. Pero no es en modo alguno una exigencia a formar una secta; no incluye ningún nuevo dualismo. La parábola de la «cizaña entre el trigo» (*Mateo,* 13,24-30), que no puede ser comprendida a partir de la interpretación alegórica de Mateo (*Mateo,* 13,24-30), expresa de manera decisiva el rechazo de la «pura comunidad» en este mundo. Jesús se opuso resueltamente a las tendencias puristas, afectadas de un celo totalitario, que creen que la comunidad de los santos puede ya realizarse sobre la tierra.

Realizó Jesús desde luego determinados «signos» de la salvación próxima. A ellos pertenecen, además de las expulsiones de demonios y de los milagros de curación, las comidas de Jesús con «publicanos y pecadores» (cf. *Marcos,* 2,13-17 *par; Mateo,* 11,16-19 *par:* parábola de los niños jugando; *Lucas,* cap. 15). La comunidad de mesa fue para Jesús tan destacada

que le valió la recriminación: «Mirad qué comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» *(Lucas,* 7, 34 *par).* En la vida de Jesús adquiere el rango de «comportamiento simbólico» realizado de modo consciente e incluso provocativo. Jesús realiza así la voluntad divina de salvación y de comunidad, al sentarse a la mesa con los excluidos y marginados. La comparación con las comidas rituales de los esenios pone de manifiesto aquí una gran diferencia. En Qumrán la comida constituye un signo del exclusivismo del grupo. Es del todo inconcebible que un «impuro» pueda participar en ella. En Jesús ocurre justo al contrario. Para él la comida, en lo que concierne al círculo de los comensales, está enteramente abierta; a todos se convida. Con los fariseos se sienta a la misma mesa, igual que con el publicano Zaqueo; permite también que se le acerque una pecadora notoria de la ciudad, aunque ello pueda escandalizar al fariseo Simón *(Lucas,* 7,36-50; 14,1-24; 19,1-10). Ciertamente de aquellas comidas de Jesús, que eran expresión de una alegría festiva, y pasando por la experiencia de la salvación presente, sale una línea que lleva directamente a la fiesta de la eucaristía como acto central de culto de la comunidad pospascual. Pero hay que observar que la comida común pospascual de la Iglesia, como comida ritual y de culto, muy pronto se convirtió de nuevo en comida exclusiva de un grupo y volvió a restringir la apertura que Jesús originariamente le había dado, mediante nuevas «condiciones de pureza».

Hay que mencionar también la nueva formulación de la obediencia a la «Torá». Jesús no rechaza la «Torá» como tal, pero generalmente se atiene a la «Ley y los Profetas». Respecto a la «Torá» y a sus precripciones se comporta de manera soberana. La casuística de la «Torá» y la «valla en torno a la Ley» no es aceptada por Jesús, sino rechazada. Al parecer, Jesús no rechazó expresamente las prescripciones cultuales de pureza;

liberalizó y humanizó mucho el precepto del sábado y no tomó muy en serio las prescripciones sobre alimentos. La radicalización de la obediencia se produce en Jesús mediante una reducción a lo esencial, al núcleo de las cosas, es decir, a un amor entendido de manera definitiva y radical. La multiplicidad de preceptos es simplificada, de manera que también los hombres sencillos pueden cumplir la voluntad de Dios. La conducta para con el prójimo pasa a constituir importantísimo criterio de justicia. El prójimo ocupa el lugar de una Ley absolutizada; sus necesidades sirven esencialmente para conocer la voluntad de Dios. El motivo de esto también es aquí la voluntad de Dios salvadora, que debe alcanzar a todos, no sólo a aquellos círculos que conocen la «Torá» y la estudian. Esto significa de hecho una ampliación de la voluntad de Dios a la generalidad de los hombres. La idea paulina de la libertad de la Ley está así básicamente implantada. Pero no hay en Jesús una nueva institucionalización de todo eso. Los encuentros con gentiles, como con el centurión de Cafarnaúm *(Mateo,* 8,5-13 *par)* o con la mujer cananea *(Marcos,* 7,24-30 *par),* no pueden ser suprimidos como si no fueran históricos. Precisamente en la historia de la mujer cananea se expresa el propósito de Jesús de limitarse a Israel y de no traspasar su ámbito: primero han de quedar saciados los hijos; no es justo quitar a los hijos el pan para dárselo a los perros *(Marcos,* 7,27). Pero esto no significa que Jesús no aceptara la fe de los gentiles que acudieron a él. Ahí, como en todo, es característica la apertura de Jesús y su ausencia de prejuicios; no restringe a Israel la posibilidad de salvación, como tampoco al círculo de los piadosos y de los justos.

Pero el reclutamiento de los discípulos, el llamamiento de Jesús a seguirle y la constitución del grupo de los Doce, ¿no configura una especie de rudimento de Iglesia? Hemos de repetir aquí de nuevo que no es

lícito introducir en el tiempo de Jesús la posterior evolución. No hay duda alguna de que el grupo de los discípulos vuelve a encontrarse reunido después de Pascua, y de ese modo estimula decisivamente la formación de la primera comunidad, de la Iglesia naciente. Pero eso no basta para poder decir que la formación de la Iglesia estuvo ya en la intención de Jesús. Abiertamente buscó Jesús adeptos para su anuncio escatológico del reino; deseó que los hombres de Israel aceptaran su mensaje y que quisieran seguir el llamamiento a la conversión. Quiso también, sin duda, suscitar el mayor número posible de aspirantes al futuro reino de Dios. Pero no lo consiguió. Con todo, Jesús reunió en torno suyo discípulos que le siguieron, y este seguimiento encerraba una confesión o, dicho más cautamente, un reconocimiento de su doctrina y además una estrecha vinculación a su persona [16].

La doctrina que presentó Jesús no era del estilo de las que pueden mirarse de modo puramente objetivo y transmitirse así, sin hacer entrar en consideración al propio Maestro. La persona y la vida de Jesús eran determinantes en esa doctrina. Formaba parte de la proclamación de Jesús también un determinado estilo de vida. Pero este estilo de vida no es un nuevo ordenamiento, una institución establecida o una ley. Visto desde el exterior, aparece singularmente espontáneo y liberado. El Maestro camina con sus discípulos por Galilea. Quizá tiene en Cafarnaúm algo así como un centro o base de apoyo, pero no una residencia fija. ¿Cómo podría organizarse sociológicamente un grupo tan móvil y dinámico? Para el grupo resultan determinantes tan sólo las enseñanzas y la conducta del Maestro. ¿No se da ya en eso una cierta expresión de que tales enseñanzas y conducta no se dejan prensar en el marco fijo de un sistema? Según parece, Jesús movilizó a sus

[16] E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich [2]1955) sección 1.

discípulos como multiplicadores de su mensaje. El gran «discurso misionero» (*Mateo,* 9,35; 10,40) es en su actual redacción una composición del evangelista Mateo; en él la tradición es aplicada a la situación pospascual de la Iglesia primitiva en trance misional. Pero eso no excluye que Jesús mismo haya confiado a sus discípulos la difusión del mensaje del reino, siempre con el propósito de hacerlo llegar lo más ampliamente posible a todo Israel. Que esto ocurriera así, se puede ya imaginar contando con la urgencia de la expectación próxima del reino de Dios.

La misión a los gentiles no fue proyectada. Sólo después de Pascua las indicaciones de Jesús para la misión escatológica entre los judíos fueron trasladadas en la primera Iglesia a la nueva situación de la misión entre los gentiles, cuando éstos entraron en su campo visual. No a todos pidió Jesús que le siguieran; la acogida en el grupo de los discípulos nunca ocurrió bajo un signo separatista, sino más bien bajo la perspectiva de una decidida puesta al servicio del anuncio del reino. El grupo de los discípulos no está tampoco jerárquicamente articulado. En este aspecto resulta muy instructiva la comparación con Qumrán o también con la jerarquía judaica del templo. En Qumrán impera una ordenación jerárquica muy estricta de los miembros, en consonancia con su procedencia sacerdotal. Una estructura jerárquica así no se encuentra alrededor de Jesús; lo cual se destaca todavía más por el hecho de que también mujeres siguen a Jesús, hecho insólito en la situación judía de entonces.

¿Qué significación e importancia tiene, pues, la constitución del grupo de los Doce (cf. *Marcos,* 3,13-19 *par)?* Según el evangelista Lucas, el grupo de los «doce apóstoles» tiene una función teológica determinada, que trasciende con mucho su papel inicial y su significación en tiempo de Jesús. Para Lucas, «los Doce» constituyen el más importante empalme entre el tiempo

de Jesús y el tiempo de la Iglesia; son los garantes de la tradición de Jesús, los testigos de la resurrección; en definitiva, los portadores de la proclamación. Pero en una forma tan definida y clara aparecen por primera vez en Lucas. De todas maneras, frente a muchas objeciones críticas que se han hecho, considero correcto defender la constitución del grupo de los Doce por Jesús mismo, si bien él seguramente no los vio como «apóstoles». El grupo de los Doce corresponde a la universalidad intensiva del anuncio del reino escatológico en relación con todo Israel. Los Doce constituyen el signo anticipador de que para Jesús se trata de la realización escatológica de Israel como pueblo de las doce tribus. Ellos destacan la dimensión de presente del reino de Dios, tal como éste se actualiza ya en la actividad de Jesús. En eso consiste su significado. En tiempo de Jesús, los Doce no poseen una especial posición jerárquica. Igualmente, el concepto de «apóstol» corresponde a la comunidad pospascual.

Queda todavía por examinar la cuestión de la «confesión de Pedro», especialmente en la redacción que ofrece Mateo (*Marcos,* 8,27-30; *Mateo,* 16,13-20; *Lucas,* 9,18-21)[17]. La redacción más primitiva de la con-

[17] Acerca de toda la cuestión de Pedro, cf. A. Vögtle, *Petrus,* I. *In der Schrift:* LThK 8, 334-340, especialmente 335: «De importancia decisiva fue la caracterización de Simón con el sobrenombre de *Kepha,* con una expresión relativa a su singular misión». Cf., del mismo autor, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung:* «Bibl. Zeitschrift» NF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 84-103. En 2, 103 Vögtle resume sus conclusiones de este modo: «En general, cabe conjeturar que Jesús empezó a hablar de la nueva fundación de su Iglesia después de iniciarse una separación entre el pueblo y los discípulos, después de que introdujo al reducido círculo de los discípulos en el pensamiento de la entrega de su vida como "*lytron* (rescata) para una multitud" (*Marcos,* 10,45) y de que les habló de la confirmación de la "nueva alianza" por medio de su sangre, que en cuanto tal apunta a la "nueva constitución mesiánica del pueblo de Dios"; acaso por primera vez en cuanto resucitado».

fesión de Pedro la presenta el evangelista Marcos, quien trae solamente una confesión de mesianidad y, en cambio, no recoge la conocida promesa a Pedro. Esta se encuentra únicamente en Mateo: *Mateo,* 16,17-19, pertenece así al patrimonio propio de este evangelista. Sobre esa promesa se ha escrito muchísimo. En un tratamiento histórico-exegético del texto resulta necesario, precisamente por el enorme lastre histórico que pesa sobre él, evitar que le afecten las interpretaciones posteriores e interrogar de manera circunspecta y sobria por su significación originaria. Entonces aparece claro, en primer lugar, que la frase «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» es una tradición peculiar de Mateo, ciertamente no aislada dentro del contexto del Nuevo Testamento. El juego de palabras *Pétros-pétra* corresponde a una versión griega: en arameo *kepha* permite que se produzca sin dificultades la metáfora lingüística. Cuando habla de Pedro, recurre Pablo habitualmente a la forma aramea del nombre: *Kephas (1 Corintios,* 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; *Gálatas,* 1,18; 2,9.11.14; *Pétros,* en cambio, se encuentra en Pablo solamente en *Gálatas,* 2,7.8, donde probablemente se trata de una cita). Por lo demás, en el Nuevo Testamento ha prevalecido la forma griega del nombre: (Simón) *Pétros.* Con eso aparece Pablo como el más importante testigo de la procedencia aramea del nombre. De ahí se sigue de modo concluyente que el sobrenombre *Kephas-Pétros* debió agregarse al de Simón en la primera comunidad aramea. Tampoco cabe prescindir de hacer remontar ese nombre en algún modo al propio Jesús. Igualmente resulta claro que se trata de un nombre simbólico, que en forma semejante aparece también en los Profetas del Antiguo Testamento. Del carácter de Pedro no se puede deducir de manera definida un nombre simbólico así. Como explicación más sostenible me parece la siguiente: la denominación *Kephas* se remonta como tal al Jesús histórico y pro-

bablemente subraya la posición destacada de Pedro en el grupo de los Doce. Podría haber contribuido a ello una «confesión de mesianidad» prepascual; sólo que esa confesión, tal como lo muestra la continuación en Marcos (*Marcos,* 8,31-33), habría sido una incomprensión. Como se sabe, Pedro fue duramente rechazado después del primer anuncio de la pasión, cuando intentó con toda seriedad apartar de Jesús tal idea: «Apártate de mí, Satanás; tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (*Marcos,* 8,33). Esto significa claramente que cuando Pedro comprendió a Jesús como Mesías, en realidad lo comprendió mal; tampoco para Pedro había otro camino para la recta comprensión de Jesús que el seguirle. Por tanto, si el añadido del sobrenombre de Cefas hay que atribuirlo al propio Jesús, eso no significa, por cierto, que también la interpretación de ese nombre simbólico, tal como aparece en *Mateo,* 16,18, haya que hacerla remontar al Jesús histórico. Esa interpretación tiene muy claro en su forma literaria el carácter de una interpretación etiológica, que trata de explicar una situación dada mediante el recurso a instancias etimológicas y objetivas.

En la comunidad pospascual se sintió la necesidad de aclarar el nombre de Cefas. Y ello ocurrió así: Pedro recibió tal nombre porque la Iglesia debe construirse sobre él (y esto quiere decir seguramente ante todo: sobre su confesión de Cristo). Respecto a la Iglesia, la persona de Pedro sólo es relevante en relación con tal confesión. Con la confesión de Cristo está ligada también la promesa escatológica, hecha a la Iglesia, de que los poderes de este eón no llegarán a destruirla. Sigue, por último, la concesión del «poder de las llaves», o sea, el poder pleno respecto a la admisión y la exclusión de la comunidad. En lo tocante al poder de las llaves es de notar que en Mateo dicho pleno poder también es atribuido a la comunidad en cuanto tal (*Mateo,* 18,

18). Esto sólo puede entenderse si para el evangelista Mateo aparece Pedro no tanto como superior cuanto como el representante de la comunidad creyente. Para llegar aquí a un juicio más completo sería preciso desglosar la tradición total de Pedro en el *Evangelio de Mateo;* de ahí resultaría una imagen bastante más matizada. En el pasado ha solido incurrirse en el indudable defecto de contemplar *Mateo,* 16,18, aislado y de sacarlo del marco de los demás textos sobre Pedro, lo que inducía a una visión muy unilateral. Personalmente soy también de la opinión de que en *Mateo,* 16, 18s, se trata de una idea de la comunidad pospascual, y ciertamente de un concepto de la primera comunidad aramea, cuyo sentido es una interpretación etiológica del nombre simbólico de Cefas. Pero esta interpretación no era gratuita y casual. Tenía un fundamento en la realidad. Y ese fundamento real está en la bien atestiguada tradición de que después de Viernes Santo Cefas fue al que primero se apareció Jesús como resucitado. Así se dice en el célebre kerigma de la resurrección en *1 Corintios,* 15,3-5: «... y que se apareció a Pedro, y luego a los Doce» (*1 Corintios,* 15,5; cf. también *Marcos,* 16,7; *Lucas,* 24,34, y asimismo *Juan,* 20, 1-10). En eso últimamente está fundada la posición directora de Pedro en la primera comunidad, y a partir de eso está también justificado decir que sobre el testimonio pascual de Pedro está edificada la comunidad o la Iglesia de Jesús.

4. RESUMEN Y CONCLUSION

Si tratamos ahora de ordenar las ideas presentadas hasta aquí y de extraer de ellas algún resultado, resulta entonces que Jesús de hecho no tuvo la intención de fundar la Iglesia en el sentido de querer constituir una nueva comunidad de fe junto al pueblo creyente de Israel. Jesús no aceptó el camino tomado por Qumrán de la formación de un grupo aparte. El anuncio del reino por Jesús apunta ante todo a la consumación escatológica de Israel como tal, y cualquier otra cosa hubiera sido históricamente inverosímil del todo e irrealista. Jesús quiso la conversión de Israel como orientación decidida al reino de Dios escatológico. Late ahí, según hemos visto, un virtual universalismo, que se expresa tanto en la doctrina como en la vida de Jesús. Como signo mayormente significativo del anuncio de Jesús está la comida, a la cual todos, en particular publicanos y pecadores, se hallan invitados. De hecho, en Jesús desaparecieron aquellas limitaciones, especialmente de las prescripciones de pureza y probablemente también de las leyes sobre alimentos e incluso de la casuística de la «Torá», que antes de Jesús hacían imposible extender a la entera humanidad la universal fe monoteísta de la Biblia. La justicia, tal como Jesús la entiende y enseña, ya no contiene aquellas limitaciones; podía así ser aceptada y practicada también por los gentiles de buena voluntad. Con todo eso Jesús creó todos los supuestos necesarios para llevar a la formación de una nueva comunidad. El momento más importante sin duda fue la constitución del grupo de discípulos.

Pero tampoco se trataba entonces de la fundación de la Iglesia, sino de reunir adictos comprometidos en el reino por venir. El rechazo del mensaje y del movimiento de Jesús por parte de la mayoría de los judíos se añade como un factor negativo importante. De re-

sultas de ese rechazo el grupo de Jesús se vio forzado a la situación de tener que constituirse como «secta judía» especial, ahora también en el sentido del «verdadero Israel». No sabemos cómo hubieran sucedido las cosas en la hipótesis de que el judaísmo en su generalidad hubiera aceptado el evangelio; entonces toda la historia se habría desarrollado de manera distinta y es ocioso especular acerca de ello [18].

La *ekklesía toû Theoû* escatológica es, pues, según las anteriores explicaciones, una realidad pospascual. Su condición de posibilidad es la experiencia pascual de los discípulos; sin ella no se hubiera llegado en ningún caso a una nueva agrupación de los discípulos de Jesús después del desastre mesiánico de Viernes Santo. Sin el presupuesto de la fe pascual apenas es concebible cómo pudo la primera comunidad presentarse en público ante los judíos con la proclamación del crucificado Jesús de Nazaret como Mesías. Los discípulos habían llegado a la convicción de que la persona y la causa de Jesús no estaban terminadas con la cruz, sino que después de Pascua les salían de nuevo al encuentro.

Si se trata de establecer a partir de los evangelios cómo imaginar la Iglesia, entonces la Iglesia no es otra cosa que el discipulado de Jesús, cuyo sentido y misión consiste esencialmente en difundir el anuncio de las obras y enseñanzas de Jesús. La Iglesia, por tanto, ha de ser comprendida resueltamente desde Jesús mismo; ella no tiene ninguna finalidad autónoma; todo lo que es, lo es por su relación viva con Jesús y con su men-

[18] Sobre este punto ha establecido E. Peterson esta tesis: «La Iglesia sólo existe bajo la suposición de que los judíos como pueblo elegido de Dios no han llegado a creer en el Señor. Al concepto de Iglesia pertenece de modo interno el constituir esencialmente una Iglesia de gentiles» (*op. cit.,* 411). Puede consultarse también el trabajo complementario de Peterson sobre «la Iglesia de judíos y gentiles» (*op. cit.,* 111-142).

saje. Su misión es actualizar a Jesús, hacer presentes en el mundo sus enseñanzas y sus propósitos.

La cuestión de si Jesús fundó la Iglesia es contestada a menudo como si él no hubiera tenido otra cosa que hacer que fundar la Iglesia, dotarla con todos los medios salvíficos y con plenos poderes y dejarla entonces encomendada a ella misma o a sus autoridades jerárquicas. Según el Nuevo Testamento, esa imagen resulta muy problemática. El Nuevo Testamento más bien cuenta con que la Iglesia tiene que ver ante todo con la presencia de Jesús, con su presente y con su actualización. Así se deduce ya del mandato de repetir la cena del Señor: «Haced esto en memoria mía» *(1 Corintios,* 11,24s; *Lucas,* 22,19). Memoria *(anámnesis)* no significa aquí el piadoso recuerdo del fundador de la religión y del culto, sino la actualización espiritual de su persona y de su obra, que en una presencia dinámica se refiere a todo tiempo y sociedad. La Iglesia en cuanto comunidad o convocación de Jesús tiene ahí su propia actualidad vital. Dicha presencialización no se restringe al hecho cultual; ha de operar siempre asimismo en la vida del hombre y en la sociedad, incluso cuando tal eficacia apenas pueda captarse sociográficamente.

Con lo anterior no queda dicho todo lo que cabría decirse sobre el tema «Iglesia»; tampoco era mi propósito. Pero considero que con ello se esclarece un aspecto fundamental de la realidad de la Iglesia, el relativo a su razón de ser. Es del todo imposible entender algo de la Iglesia sin ese antecedente suyo básico en Jesús. Pero significa a la vez una jerarquía y una norma: todo lo demás que constituye a la Iglesia en cuanto institución es frente a eso relativo y secundario; está supeditado al criterio permanente puesto por Jesús y por su actuación. La tesis de que Jesús fundó la Iglesia afirma demasiado y también demasiado poco. Demasiado, porque no es verificable histórica-

mente; demasiado poco, en cuanto que atribuye al factor Iglesia una importancia y peso que minimizan la permanente conexión con la persona y la obra de Jesús.

Llegamos así sin proponérnoslo al punto aludido ya al principio: hemos pasado de la consideración histórica a una reflexión sistemática. Los evangelios no tanto nos muestran al Jesús histórico como fundador de la Iglesia cuanto a la Iglesia como consumación del discipulado de Jesús. El tema de la Iglesia en los evangelios sólo aparece de modo muy indirecto. Esto no debe en modo alguno constituir motivo de una menor estima, como si allí hubiera un tipo de enfoque apenas desarrollado o elaborado, frente al cual hoy pudiéramos tener algo mejor. Por el contrario, en los evangelios podría encontrarse un planteamiento del tema de la Iglesia mucho más apropiado que en una eclesiología explícita que se apresura a poner el acento sobre las instancias institucionales. Hoy puede prevenir precisamente de una preocupación narcisista de la Iglesia por sí misma, sobre todo cuando tal preocupación desfigura más bien que franquea la referencia a Jesús. Según los evangelios, la Iglesia en acto consiste en que se ocupa de la persona y de la obra de Jesús; en que prolonga su enseñanza, la desarrolla y extrae sus consecuencias prácticas para el presente; en que realiza la actualización de Jesús. La Iglesia no es lo mismo que el reino de Dios, pero ha aceptado el mensaje del reino de Dios con todo lo que esto supone: la misión salvadora universal contenida virtualmente en ese mensaje, el universalismo que en él late y que la comunidad pospascual de modo titubeante, pero plenamente adecuado, desarrolló en la misión entre los gentiles. Un universalismo así, por incómoda carga que a veces pueda parecer, nunca podría ser abandonado por una Iglesia que apela al evangelio de Jesús. Una Iglesia en la que tiene alguna vigencia la cena de Jesús no puede retrotraerse hacia una «comunidad pura» en el sentido de una secta,

en la que los pecadores, los publicanos, los elementos inquietos y otra gente parecida no tuvieran ningún lugar. En el enunciado de que la Iglesia tiene que ver con la actualización de Jesús se contiene con necesidad interna el otro enunciado: de que tiene también que ver con el mundo y con la humanidad, y justamente por su íntima relación con Jesús. Esta es la verdadera *crux ecclesiae,* que no es posible ni lícito eludir, ni siquiera en una ascesis orgullosa de sí misma. Cuando no teme los sufrimientos y confrontaciones ligadas a todo eso, sino que gustosamente afronta los nuevos y a menudo incómodos problemas, cuando está dispuesta al cambio, y esto significa dejarse abrir a nuevas perspectivas, incluso contra las tradiciones que durante siglos estuvieron vigentes sin discusión, entonces está ella en el seguimiento de la cruz de su Señor, en el que el dinamismo de la nueva vida pascual se hace presente. El tema del «Jesús histórico y la Iglesia» no puede ser entreabierto más que en referencia al Jesús crucificado. Una antigua interpretación de *Juan,* 19,34, enseñaba que del costado de Jesús crucificado había nacido la Iglesia. Es una interpretación muy profunda, cuya verdad, una vez comprendida, hace enmudecer todo triunfalismo eclesiástico.